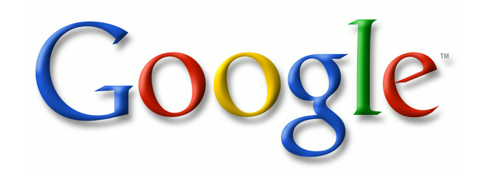



WIDENER
HN MI7V W


SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



GENÈVE. — IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
Édition tirée à 3000 exemplaires.

LE PROBLÈME DU MAL

SEPT DISCOURS

PAR

ERNEST NAVILLE
Correspondant de l'Institut de France

DEUXIÈME ÉDITION

GENÈVE
LIBRAIRIE CHERBULIEZ, GRANDE RUE, 2

1869

AVANT-PROPOS

Les discours réunis dans ce volume ont été proposés au public de Genève, puis à celui de Lausanne, sous ce titre : *le Problème du mal, étude philosophique*.

Des auditoires très-nombreux ayant répondu à cet appel, il a été nécessaire de laisser de côté les termes et les formules de l'école, pour présenter sous une forme littéraire, dans un style intelligible à tous, les résultats d'une recherche scientifique. Il n'était pas moins nécessaire, pour conserver à l'étude annoncée le caractère de la philosophie, d'aborder les côtés obscurs du problème et de ne jamais substituer des formes oratoires à des arguments. Je me suis efforcé de répondre autant que possible à la double exigence née de la nature du sujet et de la composition de l'auditoire.

Une séance spéciale à la fin du cours a été consacrée à la libre discussion des doctrines exposées dans les séances précédentes. En revoyant les sténographies de mes discours, j'ai tenu compte sérieusement des objections qui m'ont été adressées, et dont je remercie les auteurs.

Ernest NAVILLE.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIER DISCOURS

LE BIEN

MESSIEURS,

Il n'est besoin ni de beaucoup d'art ni de beaucoup de paroles pour vous faire sentir l'importance du sujet dont l'étude nous rassemble en ce moment. Le problème du mal! Qui ne se l'est pas souvent posé? Les uns regardent au dehors, et, considérant la société humaine, ils se plaignent, au point de vue politique, de tant de tyrannies et de révolutions; au point de vue économique, de tant de luxe d'un côté, et de tant de misère de l'autre. L'histoire des peuples n'est trop souvent qu'une trame de crimes et un tissu de malheurs. Aux bouleversements de la société s'ajoutent les troubles de la nature : l'ouragan qui engloutit les navires, le tremblement de terre qui détruit les villes, la disette qui affame les populations. Ainsi, lorsque nous jetons

les yeux hors de nous, le problème du mal se pose dans l'histoire et dans la nature. Si nous regardons en nous-mêmes, nous rencontrons la douleur. Souffrir et (ce qui est plus dur encore pour bien des âmes) voir souffrir, n'est-ce pas notre destinée? Enfin, à qui descendra dans sa conscience et se placera en face du devoir,

> Une voix sera là pour crier à toute heure:
> Qu'as-tu fait de ta vie et de ta liberté [1]?

et le problème du mal se posera dans les douleurs du repentir et dans les amertumes de l'impuissance. Ce n'est pas seulement la curiosité de l'intelligence qui soulève cette question. En présence du mal et des proportions du mal en nous et hors de nous, il peut arriver que la conscience hésite à croire au bien, que le cœur se décourage parce qu'il n'ose plus croire au bonheur, et que l'âme finisse par douter de Dieu. Aussi quel puissant écho a éveillé le poète qui s'est écrié :

> Pourquoi donc, ô Maître suprême!
> As-tu créé le mal si grand,
> Que la raison, la vertu même,
> S'épouvantent en le voyant?
> Comment, sous la sainte lumière,
> Voit-on des actes si hideux
> Qu'ils font expirer la prière
> Sur les lèvres du malheureux [2]?

[1] Alfred de Musset, *la Nuit d'août.*
[2] Alfred de Musset, *l'Espoir en Dieu.*

Est-il nécessaire de vous dire, — j'espère, Messieurs, que personne ici ne m'accuse d'assez de présomption pour que cela soit nécessaire, — est-il nécessaire de vous dire qu'en abordant le problème qui va nous occuper, je n'ai pas la prétention de lever tous les voiles, de dissiper tous les mystères, de répondre à toutes les questions ? Mais, voici ce que je désire, ce que j'espère. L'étude de ce triste sujet m'a été profitable. En fixant un long regard sur les régions ténébreuses du mal, j'ai vu toujours plus resplendir la lumière du bien. Cette expérience m'a donné le courage d'affronter les difficultés très grandes de l'exposition que nous commençons aujourd'hui. Vous associer à des pensées bienfaisantes, à des sentiments qui m'ont paru salutaires, tel est précisément le but que je poursuis. Je ne suis pas un artiste cherchant à vous captiver par la beauté de la parole, ni un docteur parlant avec autorité ; mais un simple compagnon de voyage qui, dans la vallée obscure que nous allons traverser ensemble, croit avoir fait quelques pas du côté de la lumière, et voudrait vous en montrer le chemin.

Nous essaierons aujourd'hui de définir l'idée du bien, puis d'en préciser la nature ; nous chercherons enfin quelle garantie nous pouvons avoir de la réalité de cette idée. Définition du bien ; — détermination du bien ; — garantie du bien : tel sera l'ordre de notre étude.

I. DÉFINITION DU BIEN

Si la lumière n'existait pas, nous n'aurions aucune idée des ténèbres. Nous ne pourrons comprendre clairement ce qu'est le mal, si nous n'avons pas une idée exacte du bien. Ce mot, qui joue un si grand rôle dans les discours des hommes, est employé dans des significations diverses. Ces significations, si je ne me trompe, peuvent toutes se ramener à trois.

Lorsque l'homme se dispose à agir, il entend comme une voix intérieure qui, lui parlant avec autorité, lui dit : fais ceci ! ne fais pas cela ! C'est la voix de la conscience. Ce qui constitue la conscience, dans le sens moral de ce mot, c'est ce sentiment immédiat d'une obligation qui lie notre volonté à un acte qu'elle doit accomplir. L'obligation n'est pas le désir, car elle contredit souvent les plus ardents désirs de notre cœur ; l'obligation n'est pas une contrainte, car elle s'adresse à notre liberté ; nous pouvons la violer, nous la violons en effet ; l'obligation est un fait primitif, distinct de tout autre, qui constitue pour nous le devoir, c'est-à-dire un commandement que nous reconnaissons pour légitime. Nous sommes libres, mais nous ne sommes pas les maîtres de notre liberté. « Il ne faut pas que, « semblables à des soldats volontaires, nous ayons « l'orgueil de nous placer au-dessus de l'idée du de- « voir, et de prétendre agir de notre propre mou-

« vement, sans avoir besoin pour cela d'aucun ordre...
« Devoir et obligation, voilà les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale. » Ainsi s'exprime le philosophe Kant[1]. Il dit : notre rapport *à la loi*, et il dit bien. La conscience, en effet, nous commande au nom d'une loi, d'une loi universelle qui, dans des circonstances identiques, prescrit à tous des devoirs absolument pareils. Il existe une loi qui propose le devoir à la volonté libre, et nous disons que la volonté est bonne quand le devoir est accompli.

Je sais qu'on a nié le devoir et la loi. On affirme, dans les livres de certains philosophes et dans les discours de certains hommes du monde, que ces mots : devoir, vertu, loi morale, sont des paroles trompeuses qui ne recouvrent jamais que la recherche de l'intérêt, ou les poursuites de la vanité. Nous n'entreprendrons point ici la discussion générale de cette doctrine ; bornons-nous à une simple remarque. L'idée du bien fait seule la dignité de la vie. Ceux qui nient la loi morale et le devoir n'ont pas d'autre alternative que de se contredire en étant meilleurs que leur doctrine (et ils le font souvent), ou de s'envelopper, comme en un linceul, dans le mépris des autres et d'eux-mêmes. Faire le bien c'est accomplir le devoir. Le bien, dans le premier sens de ce mot, est la loi de notre volonté.

[1] *Critique de la raison pratique* ; pages 262 et 263 de la traduction de M. Barni.

Nous employons le mot dans un second sens lorsque nous parlons des biens de la vie : la santé, la fortune, le plaisir, la réputation, le pouvoir. Que demandons-nous à la fortune, au pouvoir, à la réputation ? Que demandons-nous, hélas ! aux satisfactions de l'envie, aux plaisirs de la vengeance? Une même chose toujours. Dans les objets de toutes nos passions, tant mauvaises que bonnes, nous ne cherchons qu'une chose : la joie. Tout ce que nous désirons, nous le désirons comme un moyen de jouissance. Si l'avare sacrifie tous les plaisirs à la possession de son or, c'est parce que la possession de son or est pour lui un plaisir qui surpasse tous les autres, et par aucune autre raison. La joie est la nourriture de l'âme; privée de cet aliment, l'âme languit; et notre cœur est si ingénieux à la chercher qu'il réussit à la trouver jusque dans la souffrance, et que les poëtes peuvent parler, sans être démentis, des douceurs de la mélancolie, et des charmes de la tristesse. Le désir du bonheur est en nous primitif et indestructible, aussi bien que le sentiment du devoir. Vous empêcheriez plutôt l'eau de suivre le cours de la rivière que l'homme de chercher le bonheur.

Ici encore nous rencontrons une philosophie qui se met en travers du chemin de la vérité, une fausse sagesse, dont il nous faut signaler l'erreur. La sagesse véritable nous enseigne qu'il est des bonheurs faux auxquels il faut renoncer pour trouver le bonheur vrai, parce que le bonheur vrai, celui pour lequel notre na-

ture est faite, ne peut se rencontrer que dans une vie réglée selon le devoir. La sagesse vraie nous enseigne encore que l'âme appelée à sacrifier au devoir toutes les jouissances extérieures peut trouver dans le seul accomplissement du devoir une joie qui surpasse toute autre joie. L'expérience de la vie confirme ces renseignements de la sagesse, et, en rencontrant la satiété et le dégoût dans les plaisirs mauvais, l'homme est renvoyé, par la nature même des choses, aux plaisirs purs qui font partie de sa destination. Tel est le résultat commun de la réflexion des sages et de l'expérience de tout le monde. Mais on a affirmé autre chose : on a affirmé qu'on peut arracher de notre âme le désir du bonheur et nous amener à un état de désintéressement absolu. C'est la pensée de quelques anciens, de certains mystiques de tous les temps, et de quelques moralistes modernes. Cette pensée est au fond de la fameuse doctrine du Bouddha, qui se propose d'obtenir de l'homme une renonciation générale à tout désir. Or, Messieurs, lisez avec une attention sévère les expositions de cette théorie, vous reconnaîtrez que ces défenseurs parlent invariablement ainsi : « Dans les voies que nous indiquons, vous trouverez le calme, vous trouverez la paix. » En d'autres termes, ils nous disent : Renoncez au bonheur et vous serez heureux ! Pour nous encourager au sacrifice de toute joie, c'est la joie même qu'ils nous proposent comme récompense. C'est ainsi que la nature triomphe dans la contradic-

tion qu'elle inflige à ses contradicteurs. L'âme cherche la joie comme son bien, et le second sens du mot, le bien c'est la joie.

Il existe un troisième sens. Nous en faisons usage lorsque nous employons l'idée du bien là où il n'y a ni volonté, ni cœur, et où il ne peut y avoir par conséquent ni joie, ni devoir. Dans ce troisième sens, nous appelons bonne une chose qui répond à sa destination. Une lampe est bonne lorsqu'elle éclaire convenablement, parce qu'une lampe est faite pour éclairer. Un chemin étant un moyen de communication, nous affirmons qu'un chemin est bon lorsqu'il permet des communications promptes et faciles. En disant qu'une chose répond à sa destination, nous avons dans l'esprit un certain ordre qui fixe la destination des choses, et nous affirmons que cet ordre est réalisé. Dans le troisième sens, qui est le plus général de tous, le bien c'est l'ordre.

Il y a donc trois espèces de bien : le devoir qui est le bien de la conscience, la joie qui est le bien du cœur, l'ordre qui est le bien de la raison. Voilà trois sens du même mot ; mais pour ce mot unique, ne réussirons-nous pas à trouver un sens unique aussi ? L'emploi d'un terme commun révèle toujours une certaine communauté d'idées, car les langues, expression de la pensée humaine, ne sont pas faites au hasard. Voici la définition générale du bien que je vous propose : le bien est *ce qui doit être ;* le mal, par conséquent, est *ce qui*

ne doit pas être. Pesez bien ces deux définitions, car elles renferment et résument tout mon enseignement. Au point de vue pratique, nous devons faire le bien et éviter le mal, vous le savez tous, et je n'ai rien d'autre à vous apprendre. Quant à la théorie, je n'aurai pas d'autre règle que celle-ci : repousser toutes les doctrines qui nieraient que le bien doive être, ou qui tendraient à établir que le mal doit être, et nous arrêter à la doctrine qui laissera subsister nos deux définitions fondamentales. L'importance de ces définitions étant si grande dans l'étude que nous commençons, il est essentiel d'en bien établir le sens et la portée.

Pour prononcer sur ce qui doit être, il faut nécessairement, ainsi que nous venons de le remarquer, avoir dans l'esprit un plan qui marque l'ordre légitime, la destination des choses, et qui permette de prononcer que l'état des choses est ou n'est pas conforme à ce plan. Supposez un objet dont la destination vous soit entièrement inconnue ; vous ne pourrez pas le dire bon ou mauvais. Voici par exemple une machine ; est-elle bonne ? Vous ne pouvez répondre avant de savoir à quoi la machine est destinée. Est-ce une machine à coudre ? est-ce une machine à battre le blé ? Tant que vous ne le saurez pas, il vous sera impossible de prononcer qu'elle est bonne ou mauvaise, parce que, ignorant la destination de la chose, vous ne pourrez dire si la chose est

conforme ou non à cette destination qui vous reste inconnue.

Si le bien est toujours ce qui doit être, dans le sens que nous venons d'indiquer, il semble que c'est le bien de la raison qui est pour nous la définition générale du bien. Oui, Messieurs, le bien étant toujours la réalisation d'un ordre, d'un plan, tout bien a le caractère du bien de la raison; et nous pouvons reconnaître immédiatement que l'idée de répondre à sa destination renferme les deux autres sens du mot bien, si l'on admet que le devoir est la destination de la volonté et que la joie est la destination du cœur. Mais il est essentiel de remarquer que le *doit être* de la raison n'existerait pas dans notre pensée si nous ne puisions pas dans la conscience l'idée primitive, et unique dans son espèce, de l'obligation morale. Là où l'idée de l'obligation n'a pas de place, il n'y a pas de place non plus pour les idées du bien et du mal. Si nous supposons un être capable de penser et de sentir, mais sans conscience morale, nous pourrons comprendre qu'il ait les notions de l'agréable, de l'utile, du vrai, du beau, mais non pas l'idée du bien telle que nous la possédons; car cette idée, telle que nous la possédons, procède de la conscience. Nous passons de la loi de notre volonté à la conception d'une loi générale des choses, de l'idée de ce que nous devons faire à l'idée de ce qui doit être fait. Le jugement bien, dans sa plus grande généralité, contient

la pensée d'une obligation pour une volonté; le jugement mal renferme toujours la pensée de la faute d'une volonté. L'idée du bien est donc conçue par la raison, mais sous condition que la conscience soit présente. Il existe un élément moral dans tout jugement relatif au bien.

Ce qui a souvent trompé les philosophes à cet égard, et leur a permis d'établir une séparation absolue entre le bien moral et un autre bien qu'ils nomment métaphysique, c'est qu'ils ont vu que nous appliquions l'idée du bien à des êtres dépourvus de volonté et qui ne sauraient par conséquent être le *sujet* d'une obligation. Mais ces êtres peuvent être pour des volontés l'*objet* d'une obligation. Une maison, par exemple, n'est obligée à rien, mais la qualification de mauvaise, appliquée à une maison renferme au fond une plainte contre l'architecte qui devait la faire bonne. Dans le doit être de la raison, il y a toujours un élément de conscience, puisque sans la conscience le mot *doit* n'aurait pas de sens. L'idée du bien réalise ainsi l'union intime de la raison qui conçoit un plan, et de la conscience qui y attache l'idée de l'obligation. Lorsque la raison conçoit le bien, elle devient en quelque sorte l'organe de la conscience absolue, et prononce un doit être qui s'étend à tout l'univers.

On peut, je le pense, justifier ces affirmations par une revue détaillée de tous les cas où nous faisons usage de l'idée du bien. On peut établir que, toutes les

fois que le terme n'est pas détourné de sa signification primitive et directe, l'emploi du mot bien suppose, avec l'idée d'un plan, celle d'une puissance qui doit le réaliser, et qui a tort si elle ne le réalise pas. Cette démonstration réclame des analyses qui seraient nécessairement longues et vous sembleraient probablement fort subtiles. Je me borne donc ici, en restant dans des termes généraux, à ramener au doit être de la conscience, la joie qui est le bien du cœur, et l'ordre qui est le bien de la raison. Commençons par la joie.

C'est, semble-t-il, un dur paradoxe que de chercher dans la joie une obligation morale, et de vouloir ramener à l'unité la conscience et le cœur. Depuis les déchirements du Cid de Corneille, partagé entre son honneur et sa maîtresse, jusqu'au cas d'un étudiant qui hésite le matin entre son professeur qui l'attend et les charmes de son lit qui le retiennent, notre vie entière n'est-elle pas la lutte de ces deux éléments dont j'affirme l'accord : la conscience et le cœur ? Assurément il y a des joies mauvaises ; assurément la loi du cœur n'est pas la loi de la volonté ; et si nous disons que la joie est obligatoire, ce ne sera pas toujours nous qui serons obligés, et nous ne serons jamais obligés à la recherche de toutes les joies. « Fais ce que dois, advienne que pourra, » c'est la seule formule de la conscience. Mais, de ce qu'il y a des plaisirs mauvais, et de ce que notre bonheur personnel n'est pas la loi de notre volonté, il ne résulte pas que la

joie ne soit obligatoire en aucun sens, et pour aucune volonté. Nous voyons immédiatement que le bonheur de l'un peut être le devoir de l'autre. Le bonheur d'un père n'est-il pas le devoir de son fils, et le bonheur d'une femme n'est-il pas le devoir de son mari? Prenons la question dans toute sa généralité. Me démentirez-vous si j'affirme que, lorsque la loi de la volonté est accomplie, la loi du cœur doit se réaliser, et que le bonheur doit suivre le devoir accompli, en sorte que la joie, sans être le but de notre volonté, doit être le résultat d'une volonté bonne? Nous éprouvons, en quelque mesure, dans ce que nous appelons les satisfactions de la conscience, le fait de la joie qui accompagne la pratique du devoir. Mais je ne parle pas du fait, qui ne se réalise souvent que d'une manière incomplète, je parle du droit. Là où tout devoir serait réalisé, nous prononçons que le bonheur doit suivre, et ce lien du bonheur et du devoir est conçu par la raison comme un des éléments de l'ordre universel. Platon a dépeint un juste imaginaire, digne de tous les prix de la vertu et couvert de tout l'opprobre du vice [1]. Placez-vous en présence de la figure de ce juste. Vous sera-t-il possible de ne pas comprendre aussitôt que le monde dans lequel ce juste souffre est un monde mauvais? Lorsqu'un être souffre, il faut qu'il y ait une volonté dans le désordre; il faut que sa souf-

[1] Au deuxième livre de *la République*.

france soit le résultat de sa faute à lui, ou de celle des autres ; autrement nous dirions qu'il y a injustice, et que la nature des choses est mauvaise. Mais la nature des choses n'est qu'un mot qui exprime les faits et qui ne rend compte de rien. Aussi, en présence d'un monde dans lequel tout devoir serait accompli et où nous rencontrerions la douleur, l'homme, que froisserait l'injustice, se sentirait meilleur que le principe de l'univers ; il s'élèverait contre l'Auteur des choses, et « s'écrierait en gémissant : Tu m'as trompé[1] ! » Un monde moralement dans l'ordre et livré à la douleur serait une objection contre la Providence. La joie doit donc suivre le devoir accompli; elle fait partie de notre destination dans le plan de l'univers ; elle doit être, et rentre ainsi dans notre définition du bien.

Ramenons maintenant à ce même sens le bien de la raison. Démontrons que l'ordre conçu par la raison n'est le bien que parce que la conscience y attache le sentiment de l'obligation. Là où nous voyons l'ordre fait, nous approuvons les agents qui l'ont réalisé. Nous jugeons ainsi pour les œuvres humaines, et, en présence du spectacle de la nature, si les fonctions naturelles de notre âme ne sont pas paralysées, nous adorons l'architecte des mondes, et l'artiste suprême. Partout au contraire où nous rencontrons le désordre, nous recherchons instinctivement une volonté responsable. Dès que quelque chose ne va pas selon nos dé-

[1] Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard.*

sirs, nous sommes enclins à nous plaindre de quelqu'un. Lorsque les eaux du Léman s'élèvent un peu trop sur les côtes vaudoises, nos confédérés s'en prennent aux autorités de Genève qui, disent-ils, ont obstrué le cours du Rhône à sa sortie du lac; et lorsque le Rhône inonde les rues de Lyon, nos voisins de France accusent, et non pas sans fondement, l'imprudence des Valaisans, qui ont déboisé leurs montagnes. Partout où nous voyons le mal, nous avons besoin de blâmer une volonté, et cet instinct ne nous trompe pas. Ce qui nous trompe c'est que, dans le plus grand nombre de cas, nous nous plaignons des autres là où il ne faut nous plaindre que de nous-mêmes, soit de nos propres fautes, soit de la témérité présomptueuse de nos jugements, ce qui est encore une faute. S'il s'agit d'un désordre se manifestant dans un domaine où notre volonté ne peut rien, ni celle des autres non plus, qu'arrive-t-il? Nous nous élevons contre la Providence, et c'est là ce qui m'a conduit à l'enseignement que nous inaugurons aujourd'hui. C'est pour répondre à une objection contre l'existence de Dieu que j'ai pris l'engagement de traiter le Problème du mal [1]. Si le mal est une objection contre l'existence de Dieu, c'est parce que nous pensons que le bien doit être, et qu'il serait s'il existait une puisssance capable de réaliser l'ordre que nous concevons comme légitime.

[1] Voir *le Père Céleste*. Septième discours.

L'objection ne peut pas s'entendre autrement. Disons toute la pensée de l'homme. Là où nous voyons le mal, en dehors de tout pouvoir humain, nous estimons que c'est Dieu qui manque à son devoir. Cette formule vous étonne et vous scandalise. Hâtons-nous de l'expliquer. Êtres tirés du néant, comme nous le sommes, nous n'avons aucun droit vis-à-vis du Tout-Puissant, et Dieu étant primitivement l'existence unique et absolue, il ne saurait y avoir de devoir pour lui, puisqu'il n'y a pas de devoir à l'égard du néant.

Si du Dieu qui nous fit, l'éternelle puissance
Eût, à deux jours au plus, borné notre existence,
Il nous aurait fait grâce ; il faudrait consumer
Ces deux jours de la vie à lui plaire, à l'aimer.

Ce n'est pas un dévot qui a écrit ces vers, ils sont de Voltaire[1]. Mais, d'autre part, comme l'a justement observé Jean-Jacques Rousseau[2], Dieu s'est lié lui-même, si de semblables expressions sont permises, par la manière dont il a constitué notre âme. Ce qu'il nous fait lui-même juger bien, c'est vis-à-vis de sa propre volonté, ou, comme on le dit, de sa propre gloire qu'il doit l'accomplir. N'est-ce pas dans ce sens que les Hébreux chantaient : « Non pas à nous, Éternel, non pas à nous, mais à ton nom donne gloire[3]. » C'est ainsi

[1] *Discours en vers sur l'homme.* Sixième discours.
[2] *Profession de foi du Vicaire savoyard.*
[3] Ps. CXV.

que nous concevons pour l'Être absolu, non pas un devoir le soumettant à une règle étrangère, ce qui contredirait absolument sa nature, mais une obligation dont il est lui-même l'auteur.

Résumons, Messieurs, ces considérations. Il y a un bien pour la conscience, un bien pour le cœur, un bien pour la raison; mais ces trois biens se ramènent à un. Le bien est *ce qui doit être;* il renferme toujours une obligation pour nous, pour les autres, ou pour la volonté suprême, dans le sens que nous venons d'indiquer. Le bien n'est pas un être, une chose; c'est un ordre déterminant les rapports entre les êtres, rapports qui doivent être réalisés par des volontés. Lorsque l'ordre est établi, lorsque la loi signifiée à la liberté est exécutée, le bonheur doit suivre. Le bien résume ainsi et coordonne toutes les tendances de notre nature. Il est l'objet commun de la raison, de la conscience et du cœur: de la raison comme ordre, de la conscience comme devoir, du cœur comme joie.

Vous pourrez maintenant entendre une des plus belles conceptions de la sagesse antique, la comparaison dans laquelle Platon nous présente le bien comme le soleil des esprits [1]. Vous connaissez le rôle du soleil dans la nature. Quand Melchthal, dans le *Guillaume Tell* de Schiller, apprend qu'un tyran féroce a crevé les yeux de son vieux père, il s'écrie:

[1] Allégorie de la Caverne, dans le livre VII[e] de *la République.*

O noble et doux présent, bienfait de la nature,
Précieuse clarté ! l'heureuse créature
Ne vit que par toi seule, et vers l'astre du jour
La plante de nos champs se tourne avec amour.
Tout te cherche, t'admire et te bénit au monde [1].

Le soleil de la nature renferme indivisiblement dans son rayon la chaleur et la clarté, et c'est pourquoi la plante se tourne vers lui. Le bien, soleil des esprits, vraie lumière de la raison, renferme indivisiblement dans son rayon le devoir et le bonheur, et c'est pourquoi nos âmes se tournent vers lui. Oui, notre âme, toutes les fois qu'elle n'est pas déviée de sa direction naturelle, se tourne vers le bien et nous l'aimons. Ceci vous étonne sans doute. On ne s'en doute guère à nous voir agir, et nous ne pouvons guère nous en apercevoir en regardant notre propre cœur. Certes, nous n'aimons pas souvent le bien de cet amour efficace et viril qui produit les œuvres. Voici précisément quelle est notre situation. Nous craignons le bien sous la forme du devoir, parce qu'il nous commande et qu'il nous condamne; mais en lui-même nous l'aimons, parce qu'il est la suprême beauté, et, toutes les fois que nous sommes hors de cause, cet amour naturel se fait sentir. Oh ! si l'on pouvait être bon sans effort et sans sacrifice, la vertu exciterait d'incroyables

[1] *Guillaume Tell*, acte Ier, scène IV, traduction de Jules Mulhauser.

amours! On le voit bien dans les circonstances où nous sommes personnellement désintéressés. Cicéron rapporte « qu'un jour un vieillard d'Athènes étant « venu au spectacle, pas un de ses concitoyens, dans « cette foule immense, ne se dérangea pour lui faire « place; mais comme il s'était approché des ambassa- « deurs de Lacédémone qui avaient leur banc parti- « culier, ceux-ci se levèrent tous et le reçurent au « milieu d'eux. L'assemblée entière éclata en applau- « dissements. Ce qui fit dire à quelqu'un: Les Athé- « niens connaissent le bien, mais ils ne veulent pas le « faire [1]. » Combien il y a de ces Athéniens-là ailleurs qu'à Athènes! Voyez ce qui se passe sur nos théâtres. Mettez sur la scène une jeune fille aux prises avec les plus terribles tentations de la vie. La voilà soumise aux séductions de l'or, aux flatteries les plus ingénieuses, aux machinations les plus diaboliques; elle voit d'un côté le vice et la fortune, d'un autre côté sa conscience et la misère. Faites qu'elle se maintienne droite et pure et que, traversant la corruption sans en être atteinte, elle reste avec la misère et sa conscience. Si le génie de l'art a touché votre front, vous réussirez à faire applaudir, à faire peut-être pleurer d'attendrissement, même des libertins endurcis.

Ceci nous explique un des secrets de la Providence dans le gouvernement du monde. Comment se fait-il

[1] *De Senectute*, XVIII.

que la loi morale se maintienne? Il y a bien des siècles, le poëte Sophocle faisait célébrer sur le théâtre d'Athènes cette loi sublime que l'oubli ne saurait jamais abolir [1]. Elle est toujours là, en effet, la loi! Le temps a renversé bien des trônes et des républiques, bien des chartes et des constitutions, mais la loi morale est toujours debout. Cependant, quelle est la loi qui, plus qu'elle, a été violée, niée, attaquée? Et pourtant elle est toujours là avec ses deux satellites: le remords qui punit le crime accompli, et ce vengeur du bien négligé qui frappe les vies perdues, l'ennui. Comment cela se fait-il? Le voici: On cherche sans doute à établir de fausses maximes pour justifier une conduite mauvaise, et on ne réussit que trop à leur donner du crédit. Toutefois, on nie beaucoup moins la loi morale qu'on ne cherche à plaider pour soi des circonstances exceptionnelles qui permettent de la violer. On veut le bien et la loi, on les approuve, on les aime... chez les autres. Cet homme d'État, par exemple, qui médite de tromper ses confrères et de réaliser la maxime que la parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée, croyez-vous que, même en matière politique, il prétende établir comme une maxime universelle la légitimité du mensonge? Attendez qu'un de ses employés lui fasse un rapport politique faux, et vous verrez comme il maintient dans sa rigueur la loi qui

[1] Chœur d'*Œdipe roi*.

prescrit la vérité. Ce banquier qui s'enrichit par des manœuvres criminelles des dépouilles de ses clients, et qui prépare la ruine des autres et son propre déshonneur, croyez-vous qu'il érige le vol en loi morale universelle ? Attendez qu'un de ses commis dérobe quelques écus dans sa caisse, et vous verrez comme il se rappelle bien le chapitre du catéchisme qui prescrit le respect de la propriété. Son commis est un voleur ; mais pour lui-même, il y a un cas d'exception. C'est ainsi que nous cherchons des excuses pour nous dispenser de l'observation du devoir, plutôt que nous ne nions la valeur du devoir en général. Nous proclamons la loi, nous l'appliquons aux autres, nous la maintenons dans le monde, quitte à trouver pour nous des dispenses. Tous les sophismes dont nous nous servons alors sont autant d'hommages que le vice rend à la vertu. Nous sommes faits pour le bien, et lorsqu'il ne se trouve pas en conflit avec nos penchants mauvais, nous le voulons et nous l'aimons.

Le bien est un ordre qui doit être : telle est sa définition. Cette définition réunit la raison qui conçoit l'ordre, et la conscience qui le déclare obligatoire ; et comme le bien s'adresse à notre cœur par l'attrait qui lui est propre, toutes les puissances de notre âme, si elles ne sont pas déviées de leur direction légitime, sont tournées vers le bien. Il nous faut maintenant déterminer plus exactement sa nature, en demandant quel est cet ordre qui doit être.

II. DÉTERMINATION DU BIEN

Ce qui doit être, dans la société spirituelle, c'est l'accomplissement de la loi morale. Les diverses prescriptions de la loi pourraient-elles se ramener à une prescription unique qui les renfermerait toutes? Je le pense, et je vous propose d'accepter l'idée que le devoir qui renferme tous les devoirs, est la consécration de chacun des membres de la société spirituelle au bien général de cette société, c'est-à-dire à son bonheur, en désignant par le mot bonheur, non des joies passagères qui peuvent se séparer du devoir et le contredire, mais un état heureux qui ne peut se rencontrer que dans l'ordre dont la loi morale est l'expression.

Tous les devoirs peuvent être ramenés à trois classes: les devoirs de la dignité, qui nous interdisent de nous ravaler au rang des brutes en mettant l'âme au service du corps, et de prostituer dans le mensonge la parole, organe de la pensée; les devoirs de la justice, qui nous prescrivent de reconnaître dans nos semblables la dignité et les droits de notre propre nature, et de respecter la personne, la propriété et la réputation d'autrui; les devoirs de la bienveillance, qui nous commandent de soulager nos semblables dans les nécessités de leur vie corporelle et spirituelle. Telle est la classification de nos devoirs qui m'a semblé la

meilleure, après une assez longue étude de cette matière [1]. Or la formule que je vous propose contient ces trois classes de devoirs. En effet, pour que le bien de la société spirituelle soit réalisé, il faut que chacun de ses membres se constitue esprit en se dégageant d'une vie animale (dignité) ; il faut que le respect de chaque membre de la communauté en fasse une société vraiment spirituelle, c'est-à-dire libre (justice) ; il faut enfin que chaque volonté soit dirigée par la réalisation du bien commun (bienveillance). Concevez une société d'esprits en croissance, en progrès continu de vie, et dans laquelle, sur la racine de la justice, fleurira de plus en plus la réciprocité de l'amour ; cette société ne sera-t-elle pas bonne ?

Quel nom trouverons-nous pour désigner cette consécration de chacun au bien commun, cette vertu suprême qui les renferme toutes ? Le fondateur du positivisme, Auguste Comte, s'est posé ce problème, et voici comment il l'a résolu. Il a donné à cette vertu maîtresse, dans laquelle la conscience éclairée par la réflexion reconnaît la formule générale du bien moral, le nom d'*altruisme*. Le progrès moral consiste, dans l'opinion du chef des positivistes, en ce que l'égoïsme cède de plus en plus la place à l'altruisme, c'est-à-dire à la préoccupation du bien d'autrui. Or, le mot charité qui, dans l'usage commun, a trop souvent perdu sa signifi-

[1] Dans un cours de philosophie de la morale, fait à la faculté des lettres de Genève en 1865 et 1866.

cation primitive, pour devenir le synoyme de l'aumône, désigne primitivement, non-seulement dans la langue de l'Évangile, mais déjà dans celle de Cicéron [1], l'amour vrai, la consécration sincère de chacun au bien des autres. Ce mot a l'usage en sa faveur, et l'altruisme n'est pas un néologisme assez gracieux pour être séduisant. Restons dans l'ancien langage, et disons que la loi de charité est l'expression générale des rapports qui doivent relier les membres de la société spirituelle. S'il en est ainsi, le bien en ce qui concerne les relations des hommes entre eux, est la réalisation de la charité, ou la direction de la volonté de chacun vers le bonheur général.

Comment concevrons-nous maintenant le bien dans les rapports de la nature avec l'humanité? Le corps doit être l'instrument de l'esprit; la nature extérieure doit être la condition de la vie du corps, et elle doit donner l'éveil aux travaux de la pensée qui produisent la science, aux travaux de l'industrie qui établissent l'empire de l'homme sur la matière, à l'instinct de l'art qui, à partir des beautés sensibles, s'élance dans toutes les directions à la recherche de l'idéal. La nature soumise aux esprits, les esprits soumis à la loi de la charité, cela serait-il bien? C'est à vous, Messieurs, que je le demande: Je ne viens pas ici vous enseigner des choses nouvelles, mais plutôt vous rappeler ce que vous

[1] Caritas generis humanii. — *De finibus*, livre V, § 23.

savez tous, vous aider peut-être à souffler sur la poussière qui s'amasse au fond de nos âmes, afin que vous puissiez lire les caractères qui y sont écrits. Je vous demande : Voyez-vous, non pas dans votre pratique, mais dans votre conscience et votre raison, voyez-vous l'image du bien que je vous ai présentée ? Admettez-vous comme une vérité qui vous paraît certaine et s'impose à votre pensée, que dans l'ordre, dans l'état légitime et bon de l'univers, les corps sont faits pour les esprits et les esprits pour la charité ? Serait-ce là une conception arbitraire, individuelle, nationale ? Est-ce moi, est-ce l'un de vous ? est-ce Paul, Jean ou Alfred ? Est-ce un Français, un Russe, un Allemand, qui conçoit le bien tel que nous venons de le définir, ou est-ce l'homme tel qu'il existe dans chacun de nous, au-dessous de toutes les diversités individuelles ou nationales ? Ne sauriez-vous pas encore discerner la voix profonde de la nature humaine des bruits de la surface ? Cette voix est couverte trop souvent par le bruit des passions, par le tumulte des penchants en désordre ; mais elle finit par se faire entendre à l'âme sérieuse et calme. La destination de l'esprit est de dominer la nature. Vouloir le bien général est la loi suprême des esprits. Ne sentez-vous pas que ces pensées trouvent un écho au plus profond de la conscience ?

Nous nous heurtons ici à une doctrine vieille comme les lettres humaines, et qui essaie assez ridicule-

ment de se rajeunir en se produisant sous le titre de science moderne. On nous dit qu'il n'y a pas de bien en soi, de bien réel et absolu; qu'il existe des mœurs, et que ces mœurs varient; mais qu'au-dessus de ces mœurs et de leur histoire, il n'y a pas de règle permanente du bien, pas de morale. On fait observer que bien des choses qui sont jugées mauvaises en Europe sont jugées bonnes en Asie. On remarque que chez les Peaux-Rouges, un jeune garçon obtient l'approbation de son père et le sourire de sa mère, en apportant la chevelure d'une tête qu'il a scalpée, action que des parents européens n'approuveraient pas. On conclut de tout un ensemble de faits de cet ordre que la conscience est une cire molle qui se prête indifféremment à toutes les formes. Ecoutons à ce sujet la pensée de Montaigne rédigée par Pascal: « On ne voit presque « rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité « en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du « pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien « décide de la vérité..... Plaisante justice qu'une rivière « borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà... « la plaisanterie est telle, le caprice des hommes s'est « si bien diversifié qu'il n'y a pas une seule loi qui soit « universelle. Le larcin, l'inceste, le meurtre des en- « fants et des pères, tout a eu sa place entre les « actions vertueuses[1]. » En se fondant sur des consi-

[1] *Pensées de Pascal*, édition Faugère, II, 126 et 127.

dérations de cette nature, on affirme que le bien n'est qu'une idée relative, variable, locale et temporaire, en sorte qu'il est impossible de le déterminer d'une manière générale. Ces affirmations sont graves et, si elles étaient admises, elles saperaient la base même de notre travail. Examinons-les brièvement, mais sérieusement, en nous rappelant que nous sommes ici, non pour un tournoi de paroles, mais pour une discussion de bonne foi.

La morale varie. Pour bien entendre la nature et la portée de ce fait incontestable, il est nécessaire de préciser plus que nous ne l'avons fait, le caractère des phénomènes moraux.

Ce que nous appelons précisément conscience, dans le sens moral de ce terme, c'est le sentiment de l'obligation, qui nous commande certains actes et nous en défend d'autres. Sans le sentiment spécial de l'obligation, il n'y aurait pour nous ni bien ni mal, ni estime ni mépris. Or, les idées du bien et du mal et les sentiments qui s'y associent forment un caractère essentiel de l'humanité; l'individu qui en serait privé constituerait ce que les naturalistes appellent un *monstre*, et l'existence des monstres ne détruit pas l'existence de leur espèce. L'idée du bien existe partout où existe l'homme dans l'intégrité de sa nature; à cet égard, il n'y a pas de variations. Mais quel est le bien, ou, en d'autres termes, que doit-on faire? C'est ici qu'apparaît la diversité. Nous soignons nos vieux

parents, et nous pensons bien agir. Certains sauvages les tuent pour leur épargner les souffrances de la vieillesse, et ils pensent bien agir. D'où vient la diversité de ces règles de conduite? Elle vient de la différence des doctrines. Nous pensons que la vie de l'homme n'appartient pas à l'homme; les sauvages qui tuent leurs vieux pères ont une autre idée à ce sujet. C'est la variété des doctrines relatives à la nature et à la destination des êtres qui fait varier la morale. La conscience n'est pas un pouvoir producteur des idées; elle applique le sentiment de l'obligation à la réalisation de certains rapports; elle s'attache à la vérité, mais elle ne la tire pas d'elle-même. La vérité est la nourriture de la conscience. Il n'y a pas une morale de la conscience et une morale de la raison. La raison seule n'a pas de morale, et la conscience seule ne renferme que le sentiment de l'obligation, dont l'objet ne saurait être déterminé sans la participation de la raison. C'est pourquoi la règle des mœurs tombe nécessairement sous l'influence des doctrines. Aussi (pour le dire en passant) la théorie contemporaine de la *morale indépendante*, qui prétend couper le lien qui rattache les mœurs aux croyances, exige de ses sectateurs l'ignorance ou l'oubli des résultats les plus certains de l'étude de l'homme.

Les idées morales varient donc. Il est facile de démontrer ce fait contre les théoriciens qui le nient. Mais voici trois réflexions qui vous empêcheront, je l'espère,

de tirer de ce fait incontestable les conséquences qu'en déduit le scepticisme.

Première réflexion : Les variations de la morale, bien que réelles, n'ont pas l'étendue qu'un examen superficiel porte à leur attribuer. Il y a partout dans l'ordre moral deux courants très-distincts. L'un est formé par les mœurs, les institutions et les maximes qui ont pour but de justifier les mœurs et les institutions. C'est la morale du monde, et celle-là varie prodigieusement, mais la cause de ses variations est facile à reconnaître. Naguère, par exemple, certains publicistes du sud de l'Amérique faisaient la théorie de l'esclavage. La pression exercée sur la conscience par les institutions et les intérêts était, dans ce cas, facile à reconnaître. On voit un fait analogue se produire journellement dans le travail des écrivains politiques qui semblent avoir une provision de morales à choisir pour expliquer et justifier les divers événements dont ils sont les narrateurs, et, pour leur part, les acteurs. Mais, à côté de ce courant ondoyant et divers, il en existe un autre. Il existe une morale que nous appellerons la morale de la conscience, sans oublier qu'elle suppose la participation de la raison et subit l'influence des doctrines. Cette seconde morale varie moins que la première, et en changeant elle se développe dans une direction uniforme. On se trompe en attribuant à la morale de la conscience des variations qui n'appartiennent qu'à la morale du monde. Les institutions et les

mœurs ne donnent pas toujours une idée exacte des vraies pensées d'un peuple. Nos hospices d'enfants trouvés, par exemple, ne démontrent pas que les devoirs de la famille ne fassent pas partie de notre morale. Or, nous jugeons souvent les peuples peu civilisés, et qui n'ont pas de littérature, d'après leurs mœurs et leurs institutions; et peut-être, chez ces peuples mêmes, la conscience trouve des représentants dont les protestations contre certaines coutumes immorales nous restent inconnues. Là où existe une tradition écrite, il est facile de constater que la morale de la conscience varie dans des limites moins étendues qu'on ne le croit à l'ordinaire. Les anciens livres de l'Inde, de la Perse, de la Chine, contiennent des rayons très-purs de vérité, des conceptions très-élevées du bien. Pour n'en citer qu'un seul exemple, l'ancien poëme indien intitulé le Ramayana renferme, au milieu d'imaginations fantastiques, des traits d'une vertu faite pour nous servir d'exemple. L'héroïne du poëme, Sita, est une femme d'une admirable pureté, et l'auteur adresse, plus d'une fois, aux personnages qu'il veut nous présenter comme dignes de louanges, l'éloge qu'ils trouvent leur plaisir dans le plaisir de toutes les créatures[1]. Sous les variations considérables des mœurs,

[1] *Le Ramayana*, poëme sanscrit de Valmiki, traduit en français par Hippolyte Fauche. M. Fauche a eu l'heureuse pensée de publier une édition réduite, et à l'usage de tous, de cette grande œuvre. Deux volumes in-12, Paris, 1864. — Voir, par

des institutions, et des maximes qui les justifient, on trouve donc dans l'humanité un fond d'idées morales qui expriment avec plus de fixité la conception du devoir. Les progrès de la réflexion dégagent et permettent de reconnaître, dans une lumière croissante, ces bases élémentaires de la moralité, et cette œuvre s'est accomplie partout où la civilisation a progressé. La morale chrétienne seule, selon ma conviction, a mis en vive lumière la loi fondamentale de l'ordre moral, et, en la dégageant des nuages, a permis à la conscience de se satisfaire pleinement; mais on trouve chez les sages de la Grèce et de Rome, et chez les sages de l'Orient les rayons affaiblis et dispersés, mais réels, de la lumière qui nous éclaire aujourd'hui. La variation absolue de la morale est l'impression que laisse un examen superficiel des faits; une étude plus sérieuse la détruit.

Deuxième réflexion : La conscience reconnaît la vérité lorsqu'elle lui est présentée, y adhère et, sauf des exceptions qui se rencontrent toujours dans l'ordre moral parce que l'ordre moral est le domaine de la liberté, elle ne s'en sépare plus. Lorsqu'un homme entraîné par ses passions s'éloigne du bien qu'il a connu, il arrive le plus souvent que sa conscience continue à lui rappeler les règles qu'il viole dans sa conduite.

exemple, au tome II, page 26. « La pénitente, fidèle à suivre le devoir, et *qui trouvait son plaisir dans celui de toutes les créatures.* » La même pensée se retrouve ailleurs dans le poëme.

C'est une des causes du besoin d'étourdissement qui caractérise les vies coupables; on se fuit soi-même avec tant de soin pour fuir la vue d'une lumière importune qui s'élève du fond de l'âme dès qu'elle est calme, et projette une trop vive clarté sur les ténèbres d'une existence en dehors la règle. L'histoire générale de la civilisation manifeste la même vérité avec éclat. Lorsqu'on affirme que chaque peuple a sa morale comme sa religion, et que nous n'avons aucun droit de supposer que c'est nous qui sommes dans la vérité, plutôt que les Hindous, les Chinois, ou les Groënlandais, on oublie que les civilisations diverses n'entrent point comme des facteurs égaux dans le développement de l'humanité. Que se passe-t-il quand deux civilisations se rencontrent, et finissent par se fondre dans une civilisation nouvelle ? Dans l'ordre des mœurs, c'est parfois le peuple le plus corrompu qui corrompt l'autre. Dans l'ordre des idées, c'est le peuple le plus éclairé qui amène l'autre à sa lumière. Sans compulser les annales de l'histoire, voyez seulement ce qui se passe sous nos yeux. La civilisation de l'Europe, ou, pour l'appeler du vrai nom qu'elle tire de ses origines, la civilisation chrétienne fait visiblement la conquête du monde. Son triomphe n'est qu'une affaire de temps; personne n'en doute. Elle se propage, elle attaque, et n'a pas à se défendre. Nous nous efforçons de détruire les coutumes immorales et cruelles de l'Asie et de l'Afrique, mais l'Inde ne tente pas d'introduire

chez nous la division des castes, ou les sacrifices humains, et les noirs habitants de l'équateur ne nous envoient pas des missionnaires pour ramener à la barbarie de leurs coutumes les populations de la France et de l'Angleterre. Les principes de la dignité, de la justice, de la bienveillance qui sont le fond de notre morale, sont les seuls dans lesquels la conscience reconnaisse sa véritable nature. On nous objecte en vain que c'est notre opinion, et que les opinions contraires ont précisément la même valeur pour ceux qui les adoptent. Nous mettons dans la discussion le poids d'un fait immense et incontestable. Nos principes s'étendent sur le globe entier: les Asiatiques et les Africains peuvent le constater aussi bien que nous. L'avenir du monde appartient à nos idées morales; nos sceptiques eux-mêmes n'en doutent pas. Voulez-vous vous en assurer? Écoutez ce qu'ils disent, et lisez ce qu'ils écrivent, lorsque, ne pensant pas à soutenir leur doctrine, ils manifestent leur vraie pensée. L'histoire de l'humanité et l'observation de son état actuel ne permettent pas d'admettre que la conscience se prête également à toutes les doctrines relatives aux mœurs. La doctrine morale qui a la puissance de détruire les autres, et de s'emparer progressivement du genre humain, est visiblement la doctrine qui est faite pour l'homme, et à laquelle l'homme ne renonce pas une fois qu'il l'a acceptée. Le fait est là pour nous éclairer.

Troisième réflexion: Lorsqu'on a monté un degré de

l'échelle des conceptions morales, on comprend comment se forme, dans les régions inférieures, l'idée des fausses vertus, et l'inverse n'a pas lieu; l'esprit retenu dans l'idée d'une fausse vertu ne peut entendre, et méconnaît absolument la nature de la vertu véritable. L'homme qui croit, par exemple, comme le Zamore de Voltaire[1], que la vengeance est une vertu, ne voit que faiblesse et lâcheté dans la conduite de l'homme qui pardonne. Mais lorsque Auguste pardonne à Cinna, qui veut l'assassiner après avoir été comblé de ses bienfaits, lorsque, après une lutte violente suivie du triomphe, il peut s'écrier:

> Je suis maître de moi comme de l'univers.
> Je le suis, je veux l'être. O siècles, ô mémoire!
> Conservez à jamais ma dernière victoire.
> Je triomphe aujourd'hui du plus juste courroux
> De qui le souvenir puisse aller jusqu'à vous.
> Soyons amis, Cinna, c'est moi qui t'en convie[2].

Lorsque Auguste parle ainsi, il comprend fort bien la fausse vertu de la vengeance, dont il a dû se délivrer lui-même par un acte énergique de sa volonté, et il discerne en toute clarté l'erreur de l'homme violent et passionné qui voit une faiblesse dans l'effort puissant de l'âme qui pardonne.

[1] Et j'ai cru satisfaire, en cet affreux séjour,
Deux vertus de mon cœur, la vengeance et l'amour.
(*Alzire*, acte II, scène I.)

[2] *Cinna*, acte V, scène III.

J'espère, Messieurs, au moyen de ces trois réflexions, vous mettre à l'abri des atteintes du scepticisme moral, qui est la forme la plus dangereuse de l'esprit de doute. Nous sommes infiniment éloignés sans doute de posséder la vérité morale dans la plénitude de ses développements et de ses applications, parce que nous sommes loin d'avoir utilisé, autant qu'elle doit l'être, la lumière que nous possédons. Mais la morale chrétienne, qui est la nôtre, fait la conquête de l'humanité, et elle nous permet de comprendre tous les degrés inférieurs de l'ordre moral; elle nous permet de nous rendre parfaitement compte de l'origine et de la nature des fausses maximes produites par des passions qui ne sauraient nous être inintelligibles, parce que nous les portons en nous-mêmes.

La conscience n'est donc point une cire molle qui prend indifféremment toutes les formes. Voici une autre comparaison qui me semble meilleure. Tous ceux de vous qui ont gravi nos Alpes ont pu remarquer, près de la limite de la végétation forestière, certains arbres, des érables, par exemple, qui croissent péniblement sur des éboulis de rochers. Ce sol ingrat et sec a contourné leurs racines, les neiges et les avalanches ont torturé leur tige, le froid et l'orage ont comprimé l'essor de leurs rameaux, la dent des chèvres a achevé de les déformer. Ces pauvres arbres se prêtent à cette déformation, puisqu'ils vivent. Ils ont pourtant en eux-mêmes le principe d'une autre gran-

deur, d'un autre épanouissement. Les plus beaux érables de la forêt avaient besoin pour se développer de la chaleur du soleil et de la fécondité du sol; ce n'est pourtant ni le soleil ni la terre qui ont déterminé leurs formes, mais là où ils ont trouvé la nourriture qui leur convient, la chaleur et l'humidité propres à leur développement, ils ont pu réaliser leur nature. Il en est ainsi de la conscience humaine. Elle est prédéterminée à la connaissance de la morale véritable; mais elle n'a pas le pouvoir de la produire seule. L'erreur, les passions, les intérêts la déforment. Donnez-lui le sol de la vérité, vous la verrez s'épanouir dans sa forme naturelle. Tant que vous n'aurez pas accepté cette pensée, vous ne pourrez comprendre l'histoire de l'humanité. Vous ne pourrez rendre compte des faits aussi longtemps que vous n'aurez pas admis que la volonté a une loi, qu'elle la cherche, et que la conscience ne peut trouver sa satisfaction que dans une conception déterminée du bien.

Il y a un bien et un mal, et, dans la variation de nos pensées et de nos mœurs, nous nous éloignons ou nous nous rapprochons d'une règle qui subsiste. Vous allez reconnaître, je l'espère, que malgré les doutes qui ont pu traverser la surface la plus extérieure de votre esprit, jamais, au fond, vous n'avez pensé autrement, et jamais vous ne sauriez le faire.

Remarquez que, s'il n'y avait dans l'ordre moral que de simples variations et pas de règle permanente, les

mots de meilleur et de pire, qui supposent un bien dont on s'approche ou s'éloigne, n'auraient pas de sens. Quelques modernes ont voulu remplacer l'idée du bien par l'idée du progrès. C'est assurément là une étourderie de la pensée. Le progrès n'étant que la marche vers le bien, on ne saurait déclarer le progrès qu'en possédant, sinon une idée distincte, du moins une vue quelconque du bien, confuse peut-être, mais réelle. Sans l'existence du bien dans notre pensée, il n'y aurait pour nous ni progrès ni décadences, mais de simples changements. Essayez de penser ainsi. Essayez de penser que l'homme généreux et dévoué est *autre* qu'un égoïste qui sacrifie bassement les intérêts de ses semblables à ses penchants personnels, mais qu'il n'est pas *meilleur*. Essayez de penser que l'état moral des sauvages les plus abrutis, qui passent du meurtre à la débauche, et de la débauche au meurtre, est *autre* que l'état moral de la plus honnête des populations de l'Europe, mais qu'il n'est pas *pire*. Essayez de penser ainsi; vous ne pourrez pas. Vous pourrez le dire sans doute; mais dès que vous aurez sérieusement réfléchi et reconnu votre propre pensée, si vous continuiez à le dire, ce serait le cas de vous appliquer la remarque de Spinosa, que pour guérir un doute qui n'existe que dans les paroles, il ne faut pas des arguments, mais un remède contre l'obstination [1].

[1] « Je parle du vrai doute qui s'empare de l'esprit, et non pas de celui que nous voyons se produire en paroles, lorsqu'on



Dans la variation des mœurs et des idées, il y a des progrès et des décadences ; personne ne le conteste sérieusement. Il existe des changements qui sont généralement reconnus pour de véritables progrès, et d'autres qui sont universellement considérés comme des pas en arrière. Constatons-les ; nous rencontrerons de nouveau, dans cette voie, la véritable idée du bien.

L'emploi de la vapeur et de l'électricité, qui mettent les agents de la nature à notre service, sont des progrès dont notre siècle est fier. Ne nous joignons pas à ces spiritualistes peu intelligents qui parlent, avec l'accent du mépris, de ce qu'ils appellent des conquêtes purement matérielles. Que voyons-nous, au contraire, dans cet ordre de choses ? Nous voyons l'esprit humain s'emparer de plus en plus des agents naturels, les soumettre à son empire, et entreprendre une lutte hardie, dans laquelle il réussit, en une certaine mesure, à dominer la matière, à vaincre l'espace et à triompher du temps. Voilà de beaux et nobles progrès ! Maintenant, si ces avantages obtenus sur la nature extérieure n'étaient employés qu'à satisfaire notre corps, à multiplier les jouissances de la chair ; si le télégraphe et les wagons de nos chemins de fer,

affirme que l'on doute d'une chose dont l'esprit ne doute pas. Ce n'est point à la méthode de corriger ce vice ; il s'agit simplement de faire des recherches sur l'obstination et les moyens de le guérir. » *Traité de la réforme de l'entendement*, dans les *Œuvres de Spinosa*, édition Saisset, tome II, page 303.

au lieu de faire circuler sur le globe l'intelligence, la volonté, le déploiement de la vie de l'âme, n'avaient d'autre usage que d'accroître sans mesure la recherche du bien-être et le matérialisme pratique de la vie, qui donc hésiterait à dire que c'est là une décadence? Vous ne contestez pas ces deux affirmations: l'esprit progresse en dominant la nature; il recule en s'asservissant à la matière. Passons à l'ordre social. Quand nous voyons la justice se faire de plus en plus dans les institutions, le pauvre et le riche être accueillis avec une égale faveur dans le sanctuaire des lois; quand nous voyons la bienveillance se développer dans les mœurs, les classes sociales, au lieu de se battre et de s'entre-déchirer, se rapprocher les unes des autres pour adoucir les maux inséparables de notre voyage ici-bas, nous disons qu'il y a progrès. Vous le pensez et vous ne pouvez pas penser autrement. Est-il en votre pouvoir d'admettre qu'il est bien que la force remplace le droit et foule aux pieds la justice; que la haine et la guerre prennent la place d'une bienveillance mutuelle? Pouvez-vous admettre que la barbarie n'est pas un recul sur la civilisation? Vous ne le pouvez pas.

Il y a donc des progrès et des progrès incontestés. Dans nos rapports avec la nature, le progrès est le développement de la domination de l'esprit sur la matière. Dans les rapports des hommes entre eux, le progrès est le développement de cette charité qui donne la bienveillance pour couronne à la justice. Or

le progrès n'est qu'une marche vers le bien. En proclamant les progrès que nous venons de passer en revue, nous proclamons donc qu'il est bon que la nature soit soumise aux esprits et que les esprits soient soumis à la charité. Notre formule est ainsi justifiée; le bien nous est connu. La nature soumise aux esprits, les esprits soumis à la loi de la charité: c'est l'ordre légitime de l'univers, conçu par la raison, et déclaré obligatoire par la conscience.

Nous pouvons maintenant construire, en dehors de nos goûts individuels et nationaux indéfiniment variables, nous pouvons construire dans ses grands traits l'édifice du bien tel que le comprend l'homme. Faites-le. Représentez-vous une société bonne. Enlevez-en la guerre, la tyrannie, la révolte, le vol, la prostitution, le meurtre, toutes les plaies honteuses et sanglantes de l'humanité. Voyez les hommes tempérants et forts, s'assujettissant progressivement la nature par la lumière de la science et le travail de l'industrie. Voyez les femmes chastes et appliquées à leurs devoirs, transmettant aux générations naissantes l'héritage de leurs vertus. Mettez dans les familles et dans l'État la paix qui résulte de l'amour mutuel. Cette société-là sera bien heureuse, car les trésors de joie que peut contenir le cœur de l'homme sont immenses. Avez-vous jamais écrit dans votre pensée le long chapitre des bonheurs perdus, perdus par notre faute? Je rentrais dans

notre ville, cet automne, par une soirée radieuse. L'air était calme, le soleil venait de disparaître derrière la chaîne du Jura, toutes les cimes des montagnes resplendissaient d'un éclat paisible et doux. C'était un bonheur que de respirer et de voir; et je pensais à tous ceux pour lesquels ce bonheur était perdu par leur faute. Je pensais surtout à moi-même, et à toutes les occasions dans lesquelles j'avais négligé, sous l'empire de préoccupations misérables, les joies toujours à notre portée. Que de joies nous sont offertes dans la contemplation de la nature, dans les relations de la famille et de l'amitié, dans un travail persévérant et couronné de succès! Que le monde serait heureux si nous pouvions en ôter le mal! Serait-ce tout, cependant, et notre aspiration vers le bien aurait-elle ainsi rencontré la plénitude de sa satisfaction? Non, Messieurs; et pourquoi? A cause de la mort. Tant que la pensée de la mort est là, de la vraie mort, de celle qui ne serait pas la transformation de la vie, le passage d'une étape de l'existence à une autre, mais la fin, l'anéantissement, tant que la mort est là, nous pouvons avoir rencontré quelques parties du bien, mais non pas le bien total auquel aspire notre nature, le souverain bien.

Dans la jeunesse on croit volontiers à la vie, et la mort même, apparaissant à l'horizon lointain, voilée des vapeurs de l'avenir, a je ne sais quoi de doux et de mélancolique. Mais l'âge arrive, la borne se fait sentir, la

sombre figure de la mort se dessine toujours plus clairement, et nous comprenons que chaque heure qui s'écoule nous rapproche du cercueil et creuse la tombe de ceux que nous aimons; nous sentons que le fleuve coule toujours et que le fleuve conduit à l'abîme. Alors une tristesse immense envahit l'âme, car il est horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède. C'est une des raisons pour lesquelles tant d'hommes redoutent de se trouver en face d'eux-mêmes. Les uns, nous l'avons dit, ont peur de la solitude parce que la solitude laisse entendre la voix du remords. Les autres ont peur de la solitude, parce qu'ils craignent d'entendre dans le silence des bruits du dehors, s'élever du fond de leur âme cette parole lugubre: Frère, il faut mourir! La mort contredit notre nature. On nous parle en vain des feuilles qui jaunissent et tombent, des saisons qui finissent; on s'efforce en vain de nous faire accepter la mort comme une fonction naturelle de la vie, de nous réconcilier avec elle par des analogies puisées dans la nature, l'âme proteste.

Je sais bien que les matérialistes, qui se croient sages, rient des prétentions de ce petit homme qui voudrait vivre toujours; mais ils ont beau dire, ils pensent et sentent à cet égard précisément comme nous. Leur rire est un rire faux qui cache des larmes; et si ce rire devient gros et bruyant, c'est peut-être, à leur insu, parce qu'ils veulent faire assez de tumulte pour étouffer la voix de leur propre cœur. La mort, la vraie mort,

celle qui ne serait pas la transformation de la vie, mais sa destruction, constituerait un désordre contraire à toute notre organisation spirituelle; à la conscience, parce que la conscience réclame un perfectionnement sans limite et que nous savons bien qu'on ne peut l'atteindre ici-bas; au cœur, parce que le cœur est fait pour la perpétuité des affections, et que la séparation d'avec les objets de son amour le déchire; à la raison enfin, parce que notre nature est si visiblement organisée pour la vie que, si elle est destinée à la mort, il n'y a aucun rapport entre notre nature et sa destination. Nous voyons le bien, le souverain bien, l'ordre de choses qui répondrait pleinement à nos aspirations. Ce que désire notre âme, ce n'est pas seulement la prolongation de la vie telle qu'elle est, car, par le fait de la disproportion qui existe entre son âme et les réalités de la vie actuelle, il peut arriver que, par la satiété de la vie, l'homme devienne mûr pour la mort. Nous souhaitons une vie *autre* que celle-ci, un royaume du bien dont nous entrevoyons confusément mais clairement la clarté du sein de nos ténèbres. Si ce n'était là qu'un feu follet, si nous n'ouvrions les yeux à cette merveilleuse lumière, que pour les fermer ensuite pour toujours, notre vie, fût-elle de quatre-vingts années, et dans des conditions absolument bonnes sous tous les autres rapports, notre vie ne serait pas seulement douloureuse par la perspective de sa fin, elle serait absurde en elle-même. Ou la vision du bien est chimérique, ou nous sommes faits pour la vie, pour la vie immortelle.

On demande des preuves de l'immortalité. Ne laissons pas déplacer la question. Il est impossible d'étudier les tendances, les aspirations, les besoins de l'âme sans reconnaître que la vie est l'affirmation, ou, comme on dit dans l'école, la thèse posée par notre nature spirituelle. A qui donc demande des preuves de l'immortalité, je réponds que c'est à lui à parler le premier, et je demande qu'on me fournisse la preuve de la mort. Que va-t-on dire pour nous prouver la mort. Écoutons.

Un homme tombe malade. Un jour son cœur qui battait trop vite, cesse de battre ; ses membres deviennent immobiles, son corps commence à se décomposer ; on le porte au cimetière. Le gazon croît et verdit sur sa tombe, le saule y renouvelle son feuillage, mais les morts ne reviennent pas. Mettons cette pensée dans le langage de la science. Dans la limite de notre expérience actuelle, les âmes ne se manifestent que par le moyen de notre corps actuel. Est-ce toute la preuve de la mort ? C'est tout. Je ne pense pas que le plus subtil des philosophes matérialistes, fût-il en même temps le plus savant des physiologistes modernes, puisse produire en faveur de sa cause un argument qui ne revienne pas à celui-ci : Dans les limites de notre expérience actuelle, les esprits ne se manifestent plus à nous, après la dissolution des corps actuels. Et qu'est-ce qui les assure qu'il n'y a pas une autre expérience que notre expérience actuelle, un autre corps que celui que nous connaissons, une vie autre que la vie présente?

C'est là le point de départ et la seule base de leur argument. Qu'est-ce qui les en assure? Rien, absolument rien. Quel que soit l'appareil de science dans lequel ils enveloppent leur pensée, leur pensée revient toujours à cet argument vulgaire: quand les gens sont morts on ne les voit plus, et personne n'est revenu nous apporter des nouvelles de l'autre monde.

Personne n'est revenu nous apporter des nouvelles de l'autre monde! Et qui donc est revenu nous apporter cette effroyable nouvelle que la mort engloutit la vie pour toujours? Qui donc a parcouru l'univers de part en part, et, avec des sens qui nous manquent sans doute pour connaître tout ce qui est, est revenu nous dire: J'ai tout vu jusqu'aux extrémités de l'étendue, et nulle part je n'ai trouvé vos morts vivants? Qui donc est remonté de l'abîme sombre du néant pour nous apprendre que le néant a englouti tout ce qui a vécu? Nos morts ne sont plus avec nous dans notre vie présente; nous le savons, et nos cœurs en souffrent assez pour que nous ne le sachions que trop. Dites qu'il n'y a pas de preuves d'une autre vie pour la science telle que vous la comprenez, pour la science qui n'admet d'autres réalités que celles qui tombent sous nos sens, à la bonne heure; mais quand vous affirmez l'anéantissement des êtres qui ne se manifestent plus à nos sens actuels, vous raisonnez fort mal. Qu'opposez-vous au cœur, à la conscience, à la raison? J'insiste sur ce dernier mot: *à la raison*, à la raison rendue attentive aux

faits spirituels de notre nature et cherchant à les expliquer. Au cri de toute la nature humaine qui s'élance vers la vie, vous opposez la pensée que notre savoir est la mesure de tout ce qui est, et qu'au delà de notre expérience actuelle et sensible il n'y a rien. C'est là une petite, une très-petite pensée. Aussi je comprends le dédain un peu superbe avec lequel Cicéron, le grand orateur romain, traite ces *menus* philosophes[1], comme il les appelle, qui, en présence d'un être si visiblement organisé pour la vie, osent affirmer que l'âme périt quand le corps se dissout.

Personne au fond ne nie la réalité des aspirations de l'âme humaine que nous venons d'indiquer. En tout temps, en tout lieu, l'homme désire (je ne dis pas croit), l'homme désire l'avenir immortel. Et pourquoi le désire-t-il? Parce qu'il voit le bien, qu'il s'élance vers le bien de toutes les puissances de son âme, et qu'il sent que la réalisation complète du bien est impossible dans l'économie présente. Le bien suppose l'immortalité, et le vœu du cœur se prononce pour la vie éternelle; on ne le conteste pas, mais on demande: Qu'est-ce que cela prouve? Dès que cette demande est posée, la question est de savoir s'il existe dans l'univers un désordre tel que des êtres manifestement organisés pour la vie soient destinés à la mort. Telle est la source la plus profonde des doutes sur la vie future qui règnent dans

[1] Minuti philosophi. — *De Senectute*, XXIII.

DEUXIÈME DISCOURS

LE MAL

MESSIEURS,

En définissant le bien, nous avons par là même défini le mal, qui est son contraire. Le mal n'est pas l'absence du bien : l'absence d'une chose est le néant, et le mal n'est point le néant ; c'est une réalité, malheureusement très réelle, qui est le contraire du bien. De même que le bien n'est pas un être, une chose, mais un ordre dans le rapport des êtres ; de même le mal n'est pas un être, une chose : c'est un désordre dans le rapport des êtres ; c'est un trouble apporté dans l'harmonie universelle. Il n'existe ni des êtres, ni des éléments d'êtres mauvais en eux-mêmes. Rien n'existe en effet que par l'acte créateur, et cet acte, manifestation du bien par excellence, a constitué chaque existence d'une manière conforme à sa destination. Dans un monde

sans liberté, où tout resterait la manifestation directe de la volonté suprême, tout serait bien. Là où se trouve la liberté, tout peut être faussé. La raison, le cœur, la volonté des êtres spirituels peuvent être détournés de leurs fonctions légitimes et altérer les rapports des esprits avec la nature; mais dès que, sous le désordre des fonctions, nous considérons l'être en lui-même, tout est bon. Le mal est *ce qui ne doit pas être.* Dieu ne le veut pas; et cette volonté souveraine constitue pour toute volonté créée l'obligation de le détruire. Nous allons l'étudier successivement dans la nature et dans l'humanité.

I. LE MAL DANS LA NATURE

Fixons d'abord notre attention sur le domaine de la matière pure, inerte. Comme il n'y a là ni cœur, ni volonté, il ne peut y avoir ni souffrance, ni péché; le mal ne pourra donc se présenter que sous la forme du désordre, c'est-à-dire d'un rapport faux entre les êtres et leur destination. Trouverons-nous l'existence d'un semblable désordre dans la matière qui est l'objet de la physique, de l'astronomie et de la géologie? La position même de la question soulève une difficulté. Pour porter un jugement sur le bien ou le mal, il faut, ainsi que nous l'avons expliqué, connaître le plan qui détermine ce qui doit être, et constater si les choses sont conformes à ce plan ou ne le sont pas. Connaissons-

nous le plan général de la nature? Non; il semblerait donc que les jugements du bien et du mal ne peuvent pas s'appliquer dans ce domaine. Toutefois, bien que notre science soit incomplète, elle est parvenue, par le travail des siècles, à formuler des idées qui vont ouvrir la voie qui semble nous être fermée.

Les phénomènes de la nature sont régis conformément à un ordre fixe. Le résultat du développement de notre globe a été de produire les conditions qui ont permis à la vie de paraître et qui la maintiennent. Voilà, ce me semble, deux idées relatives au plan de l'univers qui ont profondément pénétré notre intelligence. Or, nous reconnaissons de plus en plus, et dans la proportion où la science progresse, que la marche des faits est conforme à ces deux idées. Les exceptions rentrent dans la règle. Tout ce qui peut paraître, au premier abord, accidentel, fortuit, exceptionnel, finit par se ramener à des lois constantes. C'est là le résultat général de la science de la matière. En ce qui concerne notre globe, nous réussissons à découvrir les procédés merveilleux au moyen desquels ont été réalisées les conditions qui ont permis à la vie de paraître et qui la conservent. Lorsque nous prononçons qu'il y a du mal dans cet ordre de faits, notre jugement est téméraire. A mesure que la science se produit, elle nous démontre (ce que la science, du reste, supposait dès son origine) que tout dans l'univers physique est ordre, proportion, harmonie. Par exemple, les glaciers

de nos montagnes occupent de grands espaces de terrain complétement infertiles. Nous pourrions penser que ces terrains perdus sont un mal. La science vient, et nous démontre que ces glaces accumulées, source principale des fleuves qui arrosent les continents, sont la condition de la fertilité de la terre, et que supprimer les rocs improductifs et les glaciers infertiles de nos Alpes, ce serait frapper de stérilité les vallées et les plaines. L'avalanche, qui occasionne tant de ravages, nous semble un mal ; la science vient et nous fait comprendre que l'avalanche, en dénudant les pentes des montagnes, permet au printemps d'y paraître beaucoup plus tôt qu'il ne l'aurait fait sans cela [1]. Les tremblements de terre sont un phénomène terrible. Lorsque nous en connaîtrons exactement la cause et les résultats, nous serons sans doute en mesure de prouver que si nous pouvions supprimer ces grandes secousses, nous amènerions des catastrophes effroyables, parce que le tremblement de terre est une des fonctions nécessaires de la vie du globe. Notre savoir est encore bien limité, mais ce que nous avons réussi à connaître permet d'affirmer que le résultat total des sciences physiques sera la conclusion de la fable de la Fontaine :

En louant Dieu de toute chose
Garo retourne à la maison [2].

[1] Voir dans la *Bibliothèque universelle* d'août 1867, l'article de M. Rambert, intitulé *une Course manquée*.
[2] La Fontaine, *le Gland et la Citrouille*.

Trouvez-vous, Messieurs, que ma réponse à l'idée qu'il y aurait du mal dans la nature, soit entièrement satisfaisante ? J'espère que non ; car, si vous la trouviez satisfaisante, vous vous contenteriez trop facilement. L'ordre de la nature est admirable ; mais pourquoi cet ordre est-il si dur pour nous ? L'ouragan purifie l'atmosphère, il est bon pour l'atmosphère, je le veux bien ; il n'en est pas moins vrai qu'il dévaste ma maison et renverse les arbres de mon verger. Le tremblement de terre est une fonction convenable de la vie du globe, à la bonne heure, mais il détruit Lisbonne. L'avalanche hâte le retour du printemps dans les hautes régions de nos montagnes, d'accord ; mais elle entraîne en même temps la cabane et le verger, elle ensevelit le pâtre à côté de son troupeau. C'est là l'objet de nos plaintes ; nous ne nous plaignons pas qu'il y ait des désordres dans la nature envisagée en elle-même, mais nous nous plaignons des rapports de la nature avec nous. Pourquoi cette belle et harmonieuse nature est-elle si sévère pour l'homme ? Comme le poëte qui, du haut d'une montagne, écoute d'une part la grande harmonie des flots, et de l'autre les cris discords et stridents de l'humanité, nous demandons pourquoi le Créateur,

> Mêle éternellement dans un fatal hymen
> Le chant de la nature au cri du genre humain[1] ?

[1] Victor Hugo, *Ce qu'on entend sur la montagne*, dans les *Feuilles d'automne*.

Dès ce moment la question change. Il ne s'agit plus d'un désordre dans la nature, mais des souffrances que la nature nous inflige, et nous passons à l'humanité. Ce que nous appelons mal dans le monde physique (pensez-y bien, vous le reconnaîtrez sans peine), ce n'est jamais qu'un rapport entre la nature et nous, rapport qui blesse nos intérêts ou heurte nos sentiments.

Le problème se présente dans d'autres conditions si nous considérons la nature vivante, et, pour le dire dès le début, en abordant la question des animaux, qui va fixer notre attention, nous entrons dans les royaumes du mystère. Ce que nous appelons le péché existe-t-il chez les animaux ? Si on leur refuse la conscience morale, n'ont-ils pas du moins les instincts, les penchants qui deviennent en nous les principes du mal moral ? Ne trouve-t-on pas en eux la sensualité, la jalousie ? On y trouve la guerre, dans tous les cas. Parmi ces organes dont la structure et l'adaptation à leur emploi font la juste admiration des naturalistes, combien sont des armes offensives ou défensives, des instruments d'attaque et des moyens de défense. Aussi haut que nous pouvons remonter dans l'histoire de notre globe, les êtres vivants se poursuivent et se dévorent. Les ossements fossiles d'animaux qui paraissent avoir précédé l'apparition de l'homme portent la trace de la dent de leurs ennemis, et viennent nous révéler, après des siè-

cles, les luttes gigantesques qui ont ensanglanté notre globe naissant. La vie ne s'entretient que par la mort, et par une mort le plus souvent violente et douloureuse. Empruntons ici des paroles au comte Joseph de Maistre: « Dans le vaste domaine de la nature vivante, « il règne une violence manifeste, une espèce de rage « qui arme tous les êtres *in mutua funera*[1]. Déjà, dans « le règne végétal, on commence à sentir la loi: depuis « l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, « combien de plantes *meurent*, et combien sont *tuées!* « Mais, dès que vous entrez dans le règne animal, la « loi prend tout d'un coup une épouvantable évidence. « Dans chaque grande division de l'espèce animale, il « existe un certain nombre d'animaux chargés de dé- « vorer les autres; il y a des insectes de proie, des rep- « tiles de proie, des poissons de proie et des quadru- « pèdes de proie. Il n'y a pas un moment de la durée « où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-des- « sus de ces nombreuses races d'animaux est placé « l'homme, dont la main destructive n'épargne rien de « ce qui vit: il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, « il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour « se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amu- « ser, il tue pour tuer; roi superbe et terrible, il a « besoin de tout et rien ne lui résiste. Mais la loi s'ar- « rêtera-t-elle à l'homme? Non, sans doute. Cependant

[1] Pour leurs funérailles mutuelles.

« quel être exterminera celui qui les extermine tous?
« Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme.
« Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est
« un être moral et miséricordieux, lui qui est né pour
« aimer, lui qui pleure sur les autres comme sur lui-
« même? C'est la guerre qui accomplira le décret.
« N'entendez-vous pas la terre qui crie et qui demande
« du sang? La terre n'a pas crié en vain; la guerre
« s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur
« étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le
« champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même
« ce qu'il fait. Rien n'est plus contraire à sa nature, et
« rien ne lui répugne moins; il fait avec enthousiasme
« ce qu'il a en horreur.

« Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jus-
« qu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente
« des êtres vivants. La terre entière, continuellement
« imbibée de sang, n'est qu'un autel immense, où tout
« ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure et
« sans relâche[1]. »

Naître, souffrir, mourir, et se faire mutuellement souffrir et mourir, telle est la destinée des animaux. La loi du mal qui pèse sur nous n'est que la prolongation de la loi générale de la vie. Si l'on n'attribue pas aux animaux la conscience morale, et par conséquent le péché, il est difficile du moins de ne pas constater

[1] Voir le texte complet de cette citation abrégée dans le septième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

en eux la présence du mal sous la forme de la douleur. Mais ce sujet soulève une grave difficulté : avant de raisonner sur le sort des animaux, il faudrait le connaître ; or la science n'en est pas là. Voici précisément l'état de la question.

Nous avons dans l'esprit deux conceptions claires : celle du mécanisme des corps, où il n'y a que forme et mouvement, et celle des fonctions des esprits, dont la condition essentielle est la conscience de soi. De là sont nées, sur la nature des animaux, deux théories rivales : celle de l'animal-machine, et celle de l'animal-homme. Exposons-les brièvement.

La théorie de l'animal-machine est celle des disciples de Descartes, et celle aussi d'une catégorie de savants très peu nombreuse, celle des matérialistes conséquents qui affirment, sans reculer devant aucune des déductions de leur théorie, que tout dans le monde n'est que pur mécanisme. Selon eux, les animaux ne sont que d'admirables automates ; ils ne sentent ni ne pensent ; ils se meuvent et rien de plus. On appuie cette doctrine par des considérations qui ne manquent pas de gravité. On fait remarquer que l'homme a commencé par supposer une âme semblable à la sienne partout où il y a du mouvement. Les anciens ont placé des âmes dans les astres qui circulent, dans l'ambre qui attire les corps légers. Peu à peu la science a détruit ces âmes imaginaires au profit du pur mécanisme. Retirer l'âme aux animaux n'est que la prolongation

légitime de ce lent progrès de l'esprit humain qui renverse toutes les idoles de son enfance. La doctrine que l'on cherche à établir par cet argument a pour adversaires les chasseurs qui vivent familièrement avec les chiens, et, d'une manière générale, tous ceux qui, soutenant des rapports fréquents avec les animaux les plus rapprochés de l'homme, ne sauraient consentir à ne voir que des machines dans les êtres dont ils finissent par comprendre le regard et l'accent. La pensée que la bête n'est qu'un automate choque vivement le sentiment immédiat de la réalité, et rejette ainsi vers la théorie de l'animal-homme.

Cette seconde doctrine est celle de la Fontaine, s'il est permis de parler de doctrine à propos de la Fontaine. C'est beaucoup celle de Buffon. Lisez les descriptions célèbres de cet écrivain : le tigre, le lion, le cheval ; vous serez surpris de voir à quel point il attribue aux animaux nos sentiments, nos passions, une âme toute pareille à la nôtre. Ce procédé, qui contribue beaucoup à la beauté littéraire de ses ouvrages, en diminue la valeur précisément scientifique. La doctrine de l'animal-homme est enfin celle des matérialistes inconséquents (classe nombreuse), qui prouvent très facilement que l'homme n'est qu'un animal, parce qu'ils ont commencé par supposer, sans s'en bien rendre compte, que l'animal est un homme. Elle a en sa faveur les faits sans nombre qui semblent révéler de la sensibilité et de l'intelligence dans les

bêtes. La principale objection qu'elle rencontre est le fait de la civilisation qui manque aux races animales. Ces races ont bien une histoire, mais leurs destinées paraissent entièrement soumises à la nature. Le manque de parole, l'absence de progrès portent à penser que l'animal n'a pas la possession de lui-même, qu'il n'a peut-être pas, par conséquent, la conscience de lui-même, et que les signes de la douleur ne répondent pas chez lui comme chez nous à une souffrance sentie, c'est-à-dire réelle.

Entre ces deux doctrines, y a-t-il place pour une troisième? La science pourra-t-elle arriver à concevoir un mode d'existence qui ne soit ni celui de l'automate, ni celui d'un esprit qui se connaît et se possède? Peut-être. Peut-être commençons-nous à entrevoir les méthodes, les moyens d'observation qui pourront conduire à un tel résultat. En tous cas, la question est loin d'être résolue; et je ne crois pas qu'une science prudente puisse répondre aujourd'hui à la question de la nature des bêtes autrement que par un point d'interrogation. Dans l'absence d'une solution certaine qui fait défaut, je discute, en vue du problème qui nous occupe, les deux théories indiquées.

Si vous ne voyez dans les animaux qu'une manifestation du mécanisme de la nature; si vous n'en faites, dans votre pensée, que des agents du mouvement universel, dépourvus de pensée et de sentiment, tout est bien. Ils forment le sol par leurs dépouilles, ils main-

tiennent l'atmosphère par leur respiration, ils transportent les graines et ensemencent le globe ; ils remplissent, en un mot, des fonctions admirables de convenance dans la circulation de la matière. Tout est ordre et harmonie, comme en physique, toutes choses répondent à leur destination. Vous ne parlerez pas, en effet, des animaux qui nous incommodent ou nous nuisent, pas plus que des plantes vénéneuses, car tous ces faits, comme les inondations et les tremblements de terre, ne nous paraissent un mal que dans leur rapport à l'humanité.

Examinons maintenant l'autre opinion : Les animaux ont des âmes semblables, ou, du moins, analogues aux nôtres ; ils sentent le même contraste que nous entre leurs aspirations et leurs destinées ; que dirons-nous ? Le papillon qui ne sort de la sombre chrysalide que pour mourir peu de moments après, déplore-t-il, comme la jeune captive de Chénier, la brièveté de ses jours ? La cavale du désert qui voit son poulain succomber à l'ardeur du soleil, et tomber sans vie sur le sable desséché, pleure-t-elle le fruit de ses entrailles et, comme Rachel, refuse-t-elle d'être consolée ?

Quant au mouton bêlant la sombre boucherie
Ouvre ses cavernes de mort,

Pauvres chiens et moutons, toute la bergerie,
Pleure-t-elle son triste sort [1] ?

Admettons qu'il en soit ainsi. Admettons que ces funérailles d'animaux qui se comptent par millions, et par milliers de millions, à chaque heure de la vie du globe, font couler les mêmes larmes, éveillent les mêmes angoisses que les hécatombes de jeunes hommes qu'immole la détestable ambition de nos politiques ; que dirons-nous ? Nous dirons que le mal s'étend au delà de l'humanité. Voyons bien comment le problème se présentera dans cette supposition. Le problème se pose en nous, où nous en discernons les termes en toute clarté. Notre destination, telle qu'elle est marquée par la constitution de notre âme, est contredite par notre destinée. Faits pour le bien, nous nous sentons dans le mal ; organisés pour la vie, nous sommes la proie de la mort. Le problème s'étend dans la proportion où nous croyons reconnaître notre propre nature, ou une nature analogue. Dans quelle mesure les animaux ont-ils conscience d'eux-mêmes, et peuvent-ils être sujets au mal, le sentir, le constater, l'éprouver enfin ? nous ne savons. Mais comme nous n'étendons l'idée du mal qu'en étendant l'idée de notre propre nature, il nous faut d'abord étudier le problème en nous, puisque c'est là que nous

[1] André Chénier, *Iambe* 3. — Le dernier vers est, dans le texte :

Ne s'informe plus de son sort.

trouvons la lumière. Si nous rencontrons une solution satisfaisante, nous pouvons prévoir que cette solution s'étendra aux races animales dans la mesure où une science sérieuse les *humaniserait*. Cette méthode est la seule bonne. Étudier le problème du mal dans les animaux, sans connaître leur nature, et appliquer le résultat de cette étude à l'homme, serait s'exposer à toutes les confusions d'idées. Chercher une solution du problème dans les régions qui nous demeurent mystérieuses, et non dans les faits qui nous sont connus, serait renverser l'ordre d'une étude raisonnable.

Vous voyez, Messieurs, que je n'ai au fond à vous apporter pour la question du mal dans les animaux qu'un aveu d'ignorance. Nous avons toutefois, au sein même de cette ignorance, deux erreurs à indiquer et à prévenir.

La première consiste à croire qu'on a expliqué la présence du mal dans l'humanité, en affirmant que nous procédons de l'animal, en sorte que nos passions et nos souffrances dérivent de cette origine. En admettant que la filiation directe de l'animal à l'homme fût pleinement démontrée, ce qui n'est pas, cette considération d'histoire naturelle serait fort loin de trancher la question qui nous occupe. Il resterait à demander pourquoi l'homme se trouve enveloppé dans une nature animale, et pourquoi le mal existe chez les animaux.

La seconde erreur, qui n'est que la première sous une autre forme, consiste à raisonner ainsi : les pas-

sions et les douleurs sont une loi générale. Ce que nous appelons mal est donc dans l'ordre de la nature; nous le trouvons depuis les degrés les plus inférieurs de la vie jusqu'à l'homme. Or tout ce qui est dans l'ordre de la nature doit être accepté comme bon. Je vous le demande au nom de la logique, au nom de la dignité de l'esprit humain, ne raisonnez jamais ainsi : le mal est une loi générale, donc tout est bien.

L'étude du mal dans la nature physique nous renvoie à l'humanité, parce que nous ne qualifions jamais de mauvais, dans cet ordre de choses, que les rapports de la matière avec nous, et non les phénomènes de la matière considérés en eux-mêmes. L'étude du mal dans la nature vivante nous renvoie à l'humanité, parce que nous ne concevons de mal dans la nature vivante que par la supposition d'une nature analogue à la nôtre. Passons donc à l'humanité.

II. LE MAL DANS L'HUMANITÉ

Le mal dans l'humanité se présente sous trois formes: l'erreur, qui est le mal de la raison; le péché, qui est le mal de la conscience; et la souffrance, qui est le mal du cœur. Pour prouver que l'erreur, le péché et la souffrance sont des maux, il nous suffira d'établir, conformément à nos définitions, que ce sont des faits dans lesquels se montre un désordre, c'est-à-dire un défaut d'harmonie entre l'âme humaine et la destination que lui indique sa nature.

L'erreur n'est pas l'ignorance. Pour prouver que toute ignorance est un mal, il faudrait établir que notre destination est de tout connaître, et de tout connaître immédiatement, en sorte que si nous ne pouvons pas dire combien il y a d'étoiles dans le ciel, ou combien il y a de grains de sable sur les rivages de la mer, nous sommes dans un état de désordre. Cette affirmation n'est pas évidente, et il ne serait pas facile de la démontrer. Supposez un esprit voyant clairement ce qu'il sait et ce qu'il ignore, affirmant là où il faut affirmer, niant là où il faut nier, suspendant son jugement lorsqu'il n'a pas de motifs suffisants pour affirmer ou pour nier; supposez encore que cet esprit croisse dans la lumière, et voie progressivement s'éloigner la région des ténèbres : tout sera bien. Cet esprit ne possédera pas toute la vérité, mais il sera pleinement dans la vérité, tous ses jugements seront vrais. L'ignorance ne devient un mal que lorsqu'elle porte sur notre destination immédiate, de telle sorte que notre volonté privée de lumière sente le besoin d'agir et n'ait pas le moyen de le faire en connaissance de cause.

L'erreur consiste à porter des jugements faux; elle est un mal en soi, et dans tous les cas. On ne saurait contester que la destination de l'intelligence est de posséder la vérité; par conséquent l'erreur est un désordre, et ce désordre est souvent fort grave. Les erreurs que nous commettons sur les sources de la joie, nous lancent dans des poursuites insensées vers un bonheur qui

nous échappe toujours, et les erreurs que nous commettons sur le devoir produisent le phénomène mystérieux et redoutable des consciences faussées. C'est un des sujets les plus difficiles des études morales, que ces cas où en étant décidés à faire le devoir nous nous trompons sur sa nature. Le mal semble résulter alors de la droiture même de l'intention ; car, ainsi que l'a dit Pascal, « jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que lorsqu'on le fait par conscience[1]. »

L'erreur entre pour une part dans nos mauvaises actions ; mais l'erreur, même l'erreur morale, n'est pas le péché. Le sage Socrate s'est prodigieusement abusé sur ce point. Il a dit que l'erreur est la seule origine de nos actions mauvaises, que les hommes se trompent sur la nature de leurs obligations, mais « qu'ils font ce qu'ils regardent comme leur devoir[2]. » Le poëte Euripide, son contemporain, aurait pu lui donner, à ce sujet, une leçon de vraie philosophie, en lui rappelant cette vérité élémentaire : « Nous savons ce qui est bien, nous le connaissons, mais nous ne le faisons pas[3]. » L'erreur et le péché ont d'étroites relations, mais ce sont des faits parfaitement distincts. L'erreur a pour siége l'intelligence, et le péché est l'acte de la volonté.

Je définirai le péché en empruntant des paroles que plusieurs de vous reconnaîtront. « Celui qui sait le bien

[1] Édition Faugère, tome I, page 210.
[2] Xénophon, *Entretiens mémorables de Socrate*.
[3] *Hippolyte*.

qu'il faut faire et qui ne le fait pas, commet un péché[1].» Le péché est la violation de la loi connue, la révolte de la volonté contre le pouvoir et l'autorité de la conscience. Mais (ne l'oublions pas), lorsque la loi n'est pas connue, elle peut avoir été voilée à nos yeux, par notre propre faute. Si l'ignorance où nous sommes à son égard a une origine volontaire, nous sommes responsables de cette ignorance. Celui qui viole une loi qu'il ne connaît pas au moment où il la viole, pèche pourtant, si c'est lui-même qui a mis un bandeau sur les yeux de sa conscience. Telle est notre définition du péché. Quant à la chose, nous ne la connaissons que trop. Y a-t-il quelqu'un ici qui ne puisse retrouver dans sa mémoire, et sans chercher bien loin, des cas où, dans la pleine lumière de la conscience, il a senti le tort de sa volonté? Avoir défini le péché, c'est avoir démontré qu'il est un mal, puisqu'il est la révolte contre la loi, et par conséquent ce qui absolument ne doit pas être.

Puisque nous connaissons la nature essentielle de la loi morale, nous connaissons en même temps la nature essentielle du péché. La loi suprême est celle de la charité, la consécration de chacun au bien général. L'essence du péché est le contraire de la loi, c'est-à-dire la disposition à ne vivre que pour soi. L'égoïsme, dans la signification complète et étymologique de ce mot, l'égoïsme est le fond de tout péché. Au lieu de rester à sa

[1] Épître de St. Jacques, IV, 17.

place, dans son ordre, dans sa relation à l'ensemble du monde, l'individu se fait centre, rapporte tout à lui-même, pareil à une planète, que dis-je ? à un débris, à une molécule de planète qui voudrait être le soleil. Cette recherche désordonnée de soi, qui est le fond commun de tout désordre moral, se présente sous deux formes principales. En sortant de sa place l'homme descend, il s'animalise, il tombe dans la sensualité, et perd ainsi ses titres de membre de la société spirituelle; ou bien il veut sortir de sa place en s'élevant au-dessus de l'ordre dont il fait partie ; il croit monter et il se précipite dans les abîmes de l'orgueil. La sensualité et l'orgueil sont les deux formes principales de l'égoïsme. Comme il a deux formes, l'égoïsme a aussi deux degrés : le premier est celui de l'indifférent qui détourne la tête, toujours prêt à dire : Suis-je le gardien de mon frère ? Le second est la disposition du méchant qui écrase autrui pour jouir.

Définir le péché, c'est, je le répète, prouver qu'il est un mal, puisqu'il est la violation de la loi, le contraire de ce qui doit être. La même démonstration sera moins facile à faire pour la souffrance.

C'est une tâche ardue, semble-t-il, non pas de faire insurger le cœur de l'homme contre la souffrance (il n'y a rien de plus aisé et la chose se fait assez sans qu'on y aide par des paroles), mais de démontrer à la raison que la souffrance ne doit pas être. Elle a en effet de nombreux et puissants apologistes. Écoutons-les.

Qu'est-ce qui fait l'homme? L'énergie. Qu'est-ce qui produit l'énergie? La lutte. Qu'est-ce qui produit la lutte? La douleur. Supprimez dans une existence humaine toute douleur, vous supprimez toute lutte, tout développement d'énergie, et vous n'avez plus qu'une créature moralement étiolée. Quel effet salutaire n'ont pas souvent les fléaux les plus redoutés! J'ai reçu, il y a quelques mois, une lettre écrite de Zurich, à l'époque où le choléra ravageait cette ville Mon correspondant, dont je m'honore d'être l'ami, me disait qu'il avait vu de tristes choses : les produits de l'égoïsme et de la peur; mais il me disait aussi que, sous les étreintes de la maladie, il s'était développé tant de courage, tant de dévouement, tant de préoccupation du bien des autres; il me disait que les classes diverses de la société s'étaient rapprochées sous l'inspiration de sentiments si généreux, que pour rien au monde il n'aurait voulu n'avoir pas été dans sa patrie le témoin d'un pareil spectacle. C'est un chef de famille pourtant; il m'écrivait au milieu même du fléau, lorsque la menace terrible planait sur la tête des siens et sur la sienne! On peut donc faire l'éloge moral des épidémies. Et la guerre! que n'a-t-on pas dit pour nous la faire accepter? La guerre ne retrempe-t-elle pas les caractères? Les douceurs de la paix n'amollissent-elles pas les âmes? D'une manière générale, les calamités publiques n'ont-elles pas souvent des effets visiblement salutaires? Si quelques âmes sont éloignées des bonnes pensées et de

Dieu par la souffrance et le spectacle de la souffrance, n'est-ce pas le plus souvent la douleur qui ramène à Dieu et aux saintes pensées? N'est-ce pas dans la fureur de la tempête que le matelot qui semblait impie s'agenouille; et ne voit-on pas les convulsions sociales les plus redoutées être fécondes en fruits d'amélioration morale? Un poëte moderne a résumé ces considérations:

L'homme est un apprenti, la douleur est son maître,
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
C'est une dure loi, mais une loi suprême,
Vieille comme le monde et la fatalité,
Qu'il nous faut du malheur recevoir le baptême,
Et qu'à ce triste prix tout doit être acheté.
Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée;
Pour vivre et pour sentir, l'homme a besoin de pleurs[1].

La souffrance a donc ses apologistes; il y a plus, elle a ses amants. Je ne vous transporterai pas dans l'Inde pour vous faire assister au spectacle des macérations incroyables que s'imposaient jadis, et que s'imposent peut-être encore, dans une certaine mesure, les habitants de ces lointaines régions. Dans la partie du globe que nous habitons, et dans notre siècle si empressé à se procurer le bien-être, si adonné à la recherche de toutes les jouissances, il se trouve des hom-

[1] Alfred de Musset, *la Nuit d'octobre.*

mes qui, volontairement, et quelquefois en abandonnant la richesse et le pouvoir, se soumettent à la loi du travail dans les conditions de la plus extrême pauvreté. Avez-vous entendu parler des trappistes ? L'an dernier, j'ai visité, près de Mulhouse en Alsace, un couvent de cet ordre, et jamais peut-être je n'ai plus vivement éprouvé le sentiment du contraste. Mulhouse, ville connue par ses manufactures et ses cités ouvrières, par la prospérité de son industrie et sa philanthropie intelligente ; Mulhouse où, au sein de la richesse ou de l'aisance les classes supérieures de la société jouissent de toutes les facilités, de toutes les douceurs de la civilisation moderne, et en jouissent noblement parce qu'elles s'occupent, plus qu'on ne le fait ailleurs, de faire autant que possible circuler le bien-être dans toutes les classes de la société ; et tout à côté, une vaste demeure froide et silencieuse, où, même dans les rigueurs de l'hiver, le feu ne s'allume qu'à la lampe de l'autel et au foyer vite éteint d'une pauvre cuisine ; une demeure où le silence n'est interrompu que par le bruit du travail et par les chants de l'église. Voici, si mes souvenirs ne me trompent pas, comment vivent les hommes étranges qui habitent cette résidence exceptionnelle. A l'heure où nous sommes ici réunis, ils sont couchés sur des planches où ils cherchent le sommeil après le dur labeur de la journée. Vers deux heures du matin, ils seront éveillés par la cloche de la prière. Ils travailleront à jeun jusqu'à dix heures, dans les champs et dans l'ate-

lier. Pour réparer leurs forces, on leur servira alors un verre de bière, une ration de pain et des légumes cultivés dans leurs champs. Le repas du soir sera semblable à celui du matin. Dans les jours de fête on ajoute du fromage. A côté de ces hommes-là, le moins fortuné de nos ouvriers vit comme un véritable capitaliste. Vous comprendrez, Messieurs, qu'il n'entre pas dans mon plan de discuter ici la valeur d'institutions semblables ; j'avais besoin d'un exemple, j'ai choisi le plus éclatant. Voilà des hommes qui recherchent les privations comme nous recherchons les plaisirs, et qui ne semblent demander aux choses de ce monde que l'austère volupté de la souffrance. Volontairement ils privent leurs corps de nourriture dans les dernières limites du possible, et j'ai remarqué malgré cela (je cite le fait comme un problème de physiologie), qu'ils n'ont le visage ni pâle, ni défait. Ils privent leur pensée d'aliment par le silence ; et, ce qui paraît presque effroyable, ils privent leur cœur de sa nourriture par la rupture absolue de tous les liens de la famille et des affections sociales. Il semble donc que la souffrance qui a des apologistes, a aussi des amants ; c'est tout ce que je voulais établir ; et en présence des raisonnements et des faits, ma thèse doit vous sembler désespérée, car je viens affirmer que la souffrance est un mal et qu'elle ne doit pas être. Il suffira de nous entendre.

On prouve facilement que, dans les conditions de notre expérience actuelle — veuillez noter ces mots :

de notre expérience actuelle — la souffrance est inévitable et qu'elle est bonne. Comment le prouve-t-on? Tous les arguments dont on use dans cette discussion peuvent se ramener à trois[1].

Premièrement, la douleur est l'avertissement d'un désordre. Si vous étiez malade sans le sentir, n'ayant pas l'idée du mal, vous n'en chercheriez pas le remède. De même, quand le corps social éprouve des souffrances plus aiguës qu'à l'ordinaire, il est averti de rechercher le siége de la maladie et d'y apporter quelqu'un de ces remèdes qui, en politique, s'appellent des réformes. Être averti d'un désordre pour avoir à le réparer, cela est utile et bon. Qui pourrait le nier?

Secondement, la douleur est un remède. Depuis l'amputation d'un membre qui vous sauvera peut-être la vie, jusqu'à telle catastrophe qui viendra vous surprendre dans le cours d'une passion coupable, et vous fera rentrer en vous-même, la douleur a un emploi précieux, et nul ne saurait se refuser à dire avec Fénelon: « Peut-on appeler maux ces peines que Dieu nous envoie pour nous purifier et nous rendre dignes de lui? Ce qui nous fait un si grand bien ne peut être un mal[2]. » La souffrance nous purifie, elle nous est nécessaire, très-nécessaire, elle est bonne.

[1] On peut consulter, avec fruit, sur le sujet de cette discussion, un volume récent de M. Francisque Bouillier : *Du plaisir et de la douleur*. (Collection Germer-Baillière.) 1 vol. in-18.

[2] Conformité à la volonté de Dieu, dans les *Œuvres spirituelles*.

Troisièmement, la douleur est une punition. La punition est la manifestation de la justice, et la justice est bonne. N'avez-vous jamais senti, en présence de quelque crime odieux, s'élever dans votre sein la voix qui réclame la justice? Il y a des criminels qui entendent cette voix; on a vu des condamnés à mort qui auraient refusé leur grâce, parce que, leur cœur ayant été touché, ils éprouvaient le besoin d'expier publiquement leur public forfait. La justice est bonne; et, malgré les mystères de ce sujet, nous pouvons entrevoir que la justice est bonne dans la plénitude du sens de la bonté, qu'elle n'est au fond qu'une des formes de l'amour. La loi morale, en effet, exprime l'ordre, qui est le besoin général de toute la société spirituelle. Laisser violer la loi sans que le châtiment rappelle et maintienne ses droits, c'est sacrifier l'intérêt de tous à une douceur envers quelques-uns, qui n'est que de la faiblesse. Maintenir la loi par le châtiment, c'est maintenir l'intérêt de tous contre le désordre de quelques-uns; c'est l'œuvre de la bonté affermie par la sagesse. La douleur est donc nécessaire comme châtiment; sous ce rapport encore elle est bonne.

Je crois que toutes les apologies de la souffrance reviennent aux trois arguments que nous venons de passer en revue. On y joint des confusions d'idées qu'il convient de relever en passant. Un être libre ayant un but à atteindre par ses actes, il faut qu'il désire atteindre son but, et qu'il fasse effort pour y parvenir.

On affirme que tout désir est le résultat d'une privation, et suppose, par conséquent, une souffrance; et on affirme que tout effort est une douleur. La souffrance paraît ainsi la condition nécessaire de la liberté, puisque, la souffrance étant supprimée, il n'y aurait plus ni désir, ni effort, ni, par suite, aucun déploiement de libre activité. Les bases de ce raisonnement ne sont pas solides. Un désir accompagné de l'espoir de sa réalisation peut être une jouissance; tous ceux qui ont un bon appétit et les moyens de le satisfaire le savent fort bien. L'effort dans les conditions de la santé physique et morale est si peu une douleur, qu'il est une des joies les plus vives de l'existence. Nul ne souffre moins qu'un jeune homme leste et dispos qui gravit une montagne, et jouit du déploiement de sa force. Le désir devient souffrance, s'il est privé de satisfaction et d'espoir; l'effort devient douleur, quand les moyens d'action ne répondent plus à la volonté; mais tout désir n'est pas une souffrance, et tout effort n'est pas une douleur. L'action d'un être libre ne suppose pas absolument la douleur. Il importe de prévenir ces confusions d'idées qui permettent d'attribuer à la souffrance le caractère de la nécessité.

Quant aux arguments qui concluent à l'utilité de la souffrance, ils sont tous solides; je les accepte tous, et sans en rien retrancher. En affirmant que la souffrance est un mal et ne doit pas être, je n'entends pas conseiller aux parents d'ôter toutes les épines du chemin

où marchent leurs enfants, et de les priver indûment du bienfait de la verge. Je n'entends pas conseiller aux bons cœurs d'adoucir inconsidérément toute souffrance, en ne laissant jamais un libre cours aux conséquences de la paresse et de la sensualité. Je n'entends pas conseiller aux juges d'acquitter le voleur et l'assassin. Il me semble que le juge qui absout le malfaiteur qu'il faudrait enfermer, se rend en quelque degré complice des méfaits nouveaux qu'il pourra commettre. Ce juge oublie que, de la part du pouvoir social établi pour réaliser le bien général en réprimant les désordres de quelques-uns, la justice est une miséricorde, et la faiblesse une cruauté. Je n'entends pas surtout (le ciel m'en préserve) conseiller à personne d'éteindre dans les âmes travaillées par le sentiment de leurs fautes, les douleurs du repentir et les salutaires amertumes du remords. Dans le monde tel qu'il est, la douleur a une grande mission, comme elle a une grande place. Nous devons souvent lui laisser son cours, et quelquefois la charité, la vraie charité, veut que nous devenions les ministres rigoureux de la justice.

Les apologies de la douleur sont donc solides. La souffrance peut être bonne, et si elle ne doit pas être, ce ne sera pas dans un sens absolu comme le péché. Elle pourra être un moyen pour un but excellent; et la maxime que la fin justifie les moyens, qui doit être sévèrement exclue lorsqu'il s'agit du devoir, pourra trouver ici son application légitime. Cela dit, exami-

nons la base des arguments présentés par les apologistes de la souffrance. Avertissement, remède, punition, tout cela suppose un désordre, place le point de départ de la souffrance dans un état mauvais. C'est pourquoi j'ai dû vous rendre attentifs dès le début au fait que tous ces arguments partent de notre état actuel. Dès qu'un état de choses est en dehors de l'ordre, on prouvera sans peine que l'avertissement est bon, que la punition est bonne, que le remède est excellent. Mais supposez toutes choses dans l'ordre, vous ne pourrez y placer la souffrance. La douleur n'est pas une nourriture, c'est un remède ; et dans l'état de santé les remèdes ne sont pas bons. Puisque la douleur disparaîtrait dès que ce qui doit être serait, il est clair que, dans un sens absolu, elle ne doit pas être, elle est un mal. Si nous sommes nés pour la douleur, comme l'étincelle pour voler, il faut que le monde où nous sommes nés ne soit pas dans l'ordre; car Dieu, qui a créé notre cœur, ne l'a pas créé pour souffrir.

Si l'on nous persuadait que la douleur est bonne en elle-même, et dans un sens absolu, on paralyserait les fonctions du cœur, dans l'acception la plus haute et la plus désintéressée de ce mot ; on éteindrait la pitié. Un philosophe de l'antiquité, torturé par des douleurs de goutte, s'écriait : « Douleur, tu auras beau faire, tu ne me contraindras jamais à convenir que tu sois un mal ! » Cette parole est fière, et lorsqu'il s'agit de soi-même, elle est grande. Mais en présence de la douleur

d'autrui, le cœur s'écriera toujours : « Philosophie, tu auras beau dire, tu ne me contraindras jamais à convenir que la douleur ne soit pas un mal ! »

Vous faut-il encore un argument pour démontrer que la souffrance ne doit pas être ? En voici un qui me semble sans réplique. Quelle est la loi suprême de notre action ? La loi de la charité. La charité doit être forte, pour ne pas amener des souffrances pires que celles qu'elle écarterait en supprimant l'avertissement utile, la correction nécessaire, la punition juste. Mais la charité par essence est douce : sa mission est de procurer définitivement le bonheur, et de diminuer chemin faisant, autant qu'elle peut, toute souffrance. Son but est de réaliser une société dans l'ordre, où il n'y aurait plus ni pleurs, ni deuil, ni lamentation. C'est bien là le but de la charité. Si la souffrance était un bien en soi, la loi suprême du devoir serait donc de détruire le bien. Si la charité est la loi du bien, la douleur doit être détruite, elle ne doit pas être ; elle est donc un mal.

Je conclus : l'erreur, le péché, la souffrance sont des altérations de l'ordre vrai des choses, ce sont des maux ; notre mission est d'y porter remède. Cela me semble presque aussi clair qu'un théorème de géométrie.

III. LA NÉGATION DU MAL

Il nous faut maintenant assister à un spectacle étrange. Dans la pratique de la vie, nous passons le plus souvent entre des faces mornes et des fronts abattus. Après les premiers élans de la jeunesse, et quand l'âge est venu détruire, comme on le dit, les illusions, rien n'est plus difficile que de maintenir dans les âmes une foi vivante au bien. Il est souvent malaisé de donner un peu de courage, un peu d'espoir, un peu de confiance en l'avenir; il est souvent difficile de persuader aux hommes que les nuages en passant ne tuent pas le soleil, et que jamais les plus longs brouillards de l'automne n'ont détruit l'éternel azur. Entre tous les besoins qu'éprouve l'espèce humaine, il n'en est pas qu'elle éprouve plus vivement que le besoin d'être consolée. Telle est la condition générale de la vie. Mais si, quittant la place publique et la voie frayée, nous franchissons les limites de l'école pour nous trouver au milieu des savants et des philosophes, tout change : la tâche qui devient alors difficile est de démontrer l'existence du mal contre l'affirmation que tout est bien. Cela vous étonne, Messieurs, et je le comprends. Ne vous en rapportez pas à ma parole; consultez toutes les personnes un peu familiarisées avec les sciences philosophiques, et vous apprendrez que l'un des plus grands, le plus grand peut-être des courants de la mé-

taphysique renferme la négation du mal. Il en a été ainsi jusqu'à présent. Sur plusieurs points du globe intellectuel, les signes précurseurs d'un autre avenir commencent à paraître; mais jusqu'ici, la philosophie a souvent appelé sur ses travaux la malédiction du prophète Esaïe: « Malheur à ceux qui appellent le mal bien, et le bien mal[1]. » Je ne suis pas ici pour crier malheur à personne. Entre toutes les doctrines, celle qui nie la réalité du mal est certainement, lorsqu'elle déroule ses conséquences, la plus funeste de toutes; mais ma tâche spéciale est de faire appel à votre raison pour démontrer qu'elle est fausse.

La négation du mal, l'affirmation que tout est bien, heurte rudement nos sentiments naturels. Sous sa forme propre, dans son expression directe et pleine, cette doctrine, comme je viens de le dire, n'appartient qu'au monde savant. Elle tend pourtant à sortir aujourd'hui des limites de l'école, pour se répandre dans la pensée commune par la voie des journaux et des revues; je l'ai même rencontrée dans des romans. Elle s'insinue un peu partout, sans que, dans bien des cas, les écrivains qui la reproduisent aient l'idée de la nature et de l'origine de leur pensée. Parmi tous ceux qui boivent les eaux d'un fleuve, il n'en est jamais qu'un petit nombre qui ait connaissance de ses sources.

On nous dit que pour le vrai savant tout est bien. Et

[1] Esaïe, V, 20.

le mal, qu'en fera le vrai savant? Voici : Aux yeux du vrai savant, le mal est nécessaire. Prenons bien garde, il ne s'agit pas ici d'une nécessité relative à l'état actuel du monde, c'est-à-dire d'une convenance temporaire, résultat d'un désordre survenu dans les conditions de l'humanité; il s'agit d'une nécessité primitive, absolue, qui fait partie de la nature même des choses, du plan de l'univers. Le mal est nécessaire. Puisqu'il est nécessaire, il doit être; puisqu'il doit être, il est bon. Il n'y a donc pas de mal; ce que nous appelons ainsi est une des formes du bien. L'existence du mal est une illusion de la pensée commune dont la philosophie guérit. Telle est la conversion qui nous est recommandée par une certaine science. La pensée commune n'est pas dans l'ordre; il faut que l'homme se convertisse, non par la destruction du mal qui n'existe pas, mais par la destruction de l'idée du mal. Ces raisonnements sont justes. Si le mal est nécessaire, il doit être; s'il doit être, il est bon; c'est notre définition même du bien. La démonstration est irréprochable logiquement, si on concède le point de départ: admettez que le mal est nécessaire, vous devez conclure qu'il est bon; mais c'est le point de départ qu'il faut examiner.

Remarquons d'abord qu'il s'agit ici de nier, et de nier positivement la réalité du mal. Dans un certain nombre d'écrits philosophiques, vous trouverez les arguments que je viens de vous indiquer présentés sous ce titre: *Explication du mal.* Le mot explication est

hors de place; qui nie un fait ne l'explique pas. Vers la fin du dix-septième siècle, si je ne me trompe, il s'éleva une discussion au sujet d'un enfant qui était né avec une dent en or. Là-dessus, grand émoi parmi les physiologistes: Comment pouvait-on expliquer, à l'aide de la constitution connue du corps et de ses éléments, la production d'une dent en or? Quelqu'un trancha la difficulté en s'informant de l'enfant extraordinaire, et en constatant que la dent d'or n'existait pas. Le phénomène était-il expliqué? Non, il était supprimé. La question est de savoir si l'on peut avoir aussi bon marché du mal que de cette dent fabuleuse, et si la bonne solution du problème est de nier la réalité de son objet.

Comment prouve-t-on que le mal est nécessaire? c'est la base du raisonnement. On le prouve d'abord au moyen d'une erreur de méthode. On admet que les procédés des mathématiques et de la physique sont les procédés de la science universelle. On applique ainsi au domaine de la liberté des méthodes qui ont pour caractère spécial de ne s'appliquer légitimement que là où la liberté n'existe pas. L'axiome des études physiques est qu'il n'y a dans la matière aucun principe de spontanéité, en sorte que les faits sont toujours conformes aux lois, qu'il n'y a jamais de différence entre ce qui est et ce qui doit être. Si le monde moral se prête au même procédé d'étude, tout ce qui est doit être, le mal compris. On arrive ainsi à conclure la né-

cessité du mal, en se servant d'une méthode qui suppose cette nécessité. Mais l'argument se retourne. Si le mal existe, ainsi que la conscience l'affirme, il y a dans l'ordre moral une différence entre ce qui doit être et ce qui est; la méthode des physiciens n'est donc pas la méthode universelle.

On prouve encore la nécessité du mal en prenant le monde tel qu'il est pour la mesure de ce qui peut être. Dans le monde tel qu'il est, le bien et le mal sont tellement entre-croisés que supprimer l'un serait, semble-t-il, supprimer l'autre. Un monde exempt de mal paraît ainsi une conception absolument chimérique. Ce raisonnement est fondé sur l'expérience, mais sur une expérience incomplète. En concevant un monde dans l'ordre, un monde réalisant pleinement le bien, nous ne nous lançons pas dans le royaume des chimères. A l'expérience de ce qui est, nous opposons une autre expérience, non moins réelle, non moins certaine, l'expérience de la raison et de la conscience qui proclament ce qui doit être, et nous assurent que le mal ne doit pas être. Établir la nécessité du mal au nom de l'expérience, c'est oublier la meilleure et la plus noble partie de l'expérience même.

On prouve enfin la nécessité du mal au moyen d'une confusion d'idées; et c'est sur ce dernier point que je désire fixer particulièrement votre attention. Nous devons pénétrer ici dans les dernières profondeurs de la philosophie; mais on peut voir clair partout, si l'on

est muni d'une bonne lampe, et la lampe que je vous demande de tenir allumée, c'est une sérieuse attention.

La raison de l'homme renferme deux idées parfaitement distinctes : l'idée du plus et du moins ; l'idée du bien et du mal. En confondant le plus avec le bien, et le moins avec le mal, on établit que le mal est nécessaire. En distinguant ces idées, nous rendrons au mal son caractère véritable.

Représentez-vous la série des êtres depuis le moindre jusqu'au plus grand, et, pour user de la formule des mathématiciens, voyez la multitude des existences se déployer entre ces deux limites : zéro d'une part, l'infini de l'autre. Pour la matière, vous verrez croître l'espace occupé, le poids, la richesse des formes. Pour les esprits, vous verrez croître le degré de puissance dans le sentiment, la pensée, la volonté. Vous aurez ainsi conçu la hiérarchie de l'univers. Si vous dites : le soleil est plus que la terre ; la vie est plus que la matière ; l'être qui pense est plus que celui qui ne pense pas, vous formulez des jugements que nous appellerons *jugements de hiérarchie*. Pascal s'en est servi avec éclat dans la page où il oppose l'être qui pense à l'univers qui l'écrase, et dans celle où il élève au-dessus de tous les corps ensemble et de tous les esprits ensemble, la valeur suréminente de la charité.

Chaque être, dans sa place hiérarchique, a une destination, et il est bon ou mauvais suivant qu'il répond, oui ou non, à cette destination. Le jugement que nous

prononçons à cet égard est le *jugement moral*. Je l'appelle moral, même lorsqu'il se rapporte directement à des objets inanimés, supposant accordé ce que j'ai essayé d'établir dans notre première séance, savoir: que toute idée du bien renferme directement ou indirectement la conception d'une volonté. Si vous dites qu'une horloge est en désordre, ou va mal, parce que les pièces qui la constituent ne remplissent pas leur fonction (ce qui renferme toujours, au fond, un blâme à l'adresse de l'horloger); si vous dites que l'envie est un sentiment mauvais, et le vol une action coupable, vous prononcez des jugements moraux. Or le jugement de hiérarchie et le jugement moral sont profondément distincts. Cette vérité est si importante que j'invoquerai trois considérations à son appui.

Premièrement, le bien peut se trouver, et se trouver également à tous les degrés de la hiérarchie, car ce qui détermine le degré du bien, ce n'est nullement la place d'un être, mais son rapport à sa destination. Une horloge de village dont l'unique aiguille ne marque que les heures, peut être aussi parfaite dans son espèce que la montre la plus compliquée. Le plus humble devoir complétement rempli est égal, dans l'ordre de la conscience, à la plus éclatante vertu. L'enfant, le petit enfant qui, entre les mains d'un dentiste, réprime le cri de la nature pour ne pas plisser le front de sa mère, peut avoir un héroïsme égal à celui de Winkelried rassemblant sur sa poitrine les lances de l'Autriche. Si

l'on méconnaît cette vérité, si l'on confond le degré du bien avec l'éclat du bien, qui ne se trouve que dans les positions supérieures, on ouvre la porte à la vanité qui cherche l'éclat, et on la ferme à la conscience qui poursuit le bien.

Secondement, le mal peut exister dans tous les degrés de la hiérarchie. Un archange peut être mauvais, aussi bien qu'un vermisseau peut être malade. Si les flatteurs sont un présent détestable et funeste pour les monarques, c'est surtout parce qu'ils les entretiennent dans l'idée que leur grandeur les met en quelque sorte au-dessus de la loi, et cherchent à leur persuader :

> Qu'un roi n'a d'autre frein que sa volonté même [1].

Louis XIV peut-être pensait, sans s'en rendre bien compte, que ce qui était répréhensible pour de simples bourgeois devenait permis quand c'était le grand roi qui le faisait ; et la leçon que lui donnait Racine, dans quelques-uns des vers les plus splendides d'Athalie, était probablement à sa place.

Troisièmement, il peut y avoir plus de bien dans les degrés inférieurs de la hiérarchie que dans les degrés supérieurs. La pite de la veuve était moins dans la hiérarchie de la quantité que l'aumône des riches ; elle a pourtant été déclarée plus dans la balance morale.

[1] *Athalie*, acte IV, scène III.

Épictète, s'il valait autant que ses livres, a été un des meilleurs hommes qui aient paru sous le soleil; c'était un esclave, il était tout en bas de la hiérarchie sociale; Néron, qui était un empereur, a laissé une mauvaise réputation.

Le jugement de hiérarchie et le jugement moral sont donc profondément distincts. Ils se réunissent cependant: on peut établir d'une manière générale qu'on possède une portion de la vérité en distinguant les idées, mais qu'on n'atteint jamais toute la vérité que lorsqu'on rapproche ce qu'on a d'abord distingué. Le jugement de hiérarchie et le jugement moral se rapprochent dans l'idée du progrès. Le progrès est un bien; c'est une des vérités les plus généralement et les plus facilement acceptées à notre époque: elle n'est que trop acceptée, puisqu'elle conduit quelques esprits inattentifs à admettre que toute nouveauté est une amélioration, et tout changement un progrès. Le progrès, c'est-à-dire le développement, est la loi, le doit être de tout ce qui existe. Se développer, c'est réaliser de plus en plus sa destination, c'est aller du moins au plus; c'est s'éloigner du néant et se rapprocher de la plénitude de l'être. Dans le progrès, la loi de hiérarchie, qui exprime le passage du moins au plus, se trouve donc en connexion intime avec la loi morale qui ordonne que le passage du moins au plus soit effectué. Mais les deux idées dans leur réunion n'en restent pas moins distinctes, parce que le progrès ne consiste pas

à sortir de son ordre, de sa nature, pour devenir une nature différente, mais à réaliser pleinement sa nature propre. Le jardinier qui veut améliorer une rose ne cherche pas à en faire un camélia; l'agriculteur qui veut améliorer des moutons ne travaille pas à en faire des chèvres; et l'on peut concevoir que l'on rende une jeune fille parfaitement accomplie sans pour cela en faire un homme, ni même un électeur politique. Le bien peut donc exister dans tous les degrés de la hiérarchie, si chaque être remplit sa fonction. Une puissance limitée peut être aussi bonne qu'une puissance plus grande, car le bien n'est pas dans la quantité, mais dans la direction de la puissance. Tout peut être bien, et parfaitement bien à sa place, sans sortir de son ordre. Il n'y a qu'une seule chose qui ne puisse jamais être bonne, c'est le mal, parce que le mal est le désordre, et que le désordre n'a aucune place légitime. Quant à la loi du progrès, tout peut être bien et parfaitement bien, si, à chaque moment de la durée, chaque être se développe comme il doit le faire pour réaliser sa nature. Le vrai progrès consiste à s'éloigner du néant pour tendre à la plénitude de l'existence; et le mal n'est jamais dans la distance qui peut séparer un être de son but, mais dans le fait qu'il n'a pas avancé comme il devait, ou qu'il a pris une fausse direction.

Revenons maintenant à l'argumentation qui fait l'objet de notre étude. Pour établir la nécessité du mal, on confond le plus avec le bien, le moins avec le

mal, le jugement de hiérarchie avec le jugement moral, et on dit : Sans le moins et le plus, il n'y aurait point de hiérarchie ; sans hiérarchie pas de diversité ; sans diversité le monde est impossible. Le moins, qui est le mal, est donc la condition de l'existence du monde ; il est nécessaire. Ce raisonnement métaphysique est plus généralement présenté sous la forme que voici : Il n'y a qu'un seul être infini, Dieu ; tout ce qui n'est pas Dieu est limité ; la limite est le mal ; ce que nous appelons le mal c'est la distance qui nous sépare de l'infini, la part de néant qui reste en nous. S'il n'y avait rien que Dieu, il n'y aurait point de monde ; dès que le monde doit être, il ne peut pas être infini, donc il doit renfermer le mal. Demander qu'il n'y ait pas de mal, c'est demander que Dieu existe seul. Le mal n'est que l'imperfection inhérente à tout être fini, et tout ce qui n'est pas Dieu est fini, imparfait ; donc le mal est nécessaire. Là-dessus les théoriciens triomphent. Ils triomphent d'autant plus qu'ils ajoutent : Comment y aurait-il progrès, s'il n'y avait pas de mal ? Le progrès consiste à se développer, à passer de l'imperfection à une imperfection moindre, c'est-à-dire du mal au bien. Supprimer le mal, ce serait donc supprimer le progrès, que tout le monde reconnaît être un bien. Le mal est donc la condition du bien, et fait partie du bien.

J'espère que vous voyez maintenant les confusions d'idées sur lesquelles repose tout cet échafaudage. Pour être bon, il n'est pas besoin d'être Dieu, puisqu'il

suffit d'être à la place que Dieu nous a faite, et de remplir les devoirs qu'il nous prescrit. Le progrès qui éloigne du mal n'est pas le progrès dans sa nature propre, c'est une restauration, et une restauration suppose un désordre. Là où il n'y aurait pas de désordre, le progrès consisterait non pas à s'éloigner du mal, mais à s'éloigner du néant, à se réaliser toujours plus dans la plénitude de l'être.

Cette confusion entre l'idée de la hiérarchie et celle de la moralité, entre le mal et l'imperfection, entre le progrès et l'éloignement du mal, a de redoutables conséquences. Si tout être fini est mauvais, et mauvais dans la proportion où il est distant de l'infini, tous les êtres créés sont prédestinés au mal, et ils sont prédestinés à un degré de mal plus ou moins grand selon la place qui leur a été assignée dans la hiérarchie ; cette doctrine est horrible. Si vous pensez que le développement d'un être, le progrès, est toujours le passage du mal au bien, à quelles conséquences arrivez-vous ? Avez-vous jamais, par une belle journée de juin, cueilli dans la haie, ou sur la montagne, un rameau d'églantier ? Peut-être la fleur encore fermée vous a séduit plus que la fleur épanouie. Un bouton est une fleur à l'état de développement, une fleur encore imparfaite. Avez-vous jamais pensé qu'un bouton fût une mauvaise fleur ? Voyez ce gracieux enfant dont la seule présence fait la joie de toute une famille, qui ne saurait bégayer un mot qu'il estropie, sans appeler un sourire de bon-

heur, et dont les pas chancelants font les délices de sa mère. Cet enfant est un homme à l'état de développement; c'est un homme imparfait, dans le sens de l'inachevé; vous est-il jamais venu à la pensée qu'un enfant fût un mauvais homme? Cela est absurde. Mais nous allons le voir, il s'agit ici de bien autre chose que d'une absurdité. Examinons de près, et d'une manière générale, la doctrine que nous discutons.

Quelques-uns de nos contemporains ont revendiqué pour la science qu'ils appellent moderne, la théorie que tout est bien. Pour prévenir cet anachronisme, je prends la formule de cette théorie dans un philosophe grec de l'école d'Alexandrie. « Sans l'existence du mal, dit Plotin, le monde serait moins parfait[1]; » et pour qu'il ne reste aucun nuage sur la portée de cette déclaration, il range expressément la méchanceté dans les éléments qui contribuent à la perfection de l'univers. Le sens de la doctrine est que ce que nous appe-

[1] « Faut-il donc regarder comme nécessaires les maux qui se trouvent dans l'univers, parce qu'ils sont la conséquence de principes supérieurs? Oui: car *sans eux l'univers serait imparfait.* La plupart des maux, ou plutôt tous les maux sont utiles à l'univers: tels sont les animaux venimeux; mais souvent on ne sait pas à quoi ils servent. La méchanceté est utile sous beaucoup de rapports, et peut produire beaucoup de belles choses: par exemple elle conduit à de belles inventions; elle oblige les hommes à la prudence. » *Deuxième Ennéade.* Livre troisième, XVIII.

lons mal n'est qu'une partie du bien, un élément du monde éternellement et primitivement nécessaire. Toutes les erreurs qui ont obscurci, et obscurcissent encore les intelligences ; toutes les douleurs qui ont déchiré le cœur humain et le plongent encore dans le deuil ; tous les crimes qui nous épouvantent et toutes les bassesses qui nous dégoûtent : tout cela est bon ; tout cela est la condition de l'harmonie générale. Notre ignorance seule trouve quelque chose à reprendre dans la marche de l'univers. Sans l'existence du mal le monde serait moins parfait. Développons cette formule.

Si les Mexicains n'avaient pas immolé chaque année des milliers de victimes humaines sur les autels de leurs dieux ; si les Espagnols ne s'étaient pas emparés du Mexique au moyen de fraudes abominables et de cruautés inouïes, le monde serait moins parfait. Si un trop grand nombre de nos semblables ne s'abrutissaient pas par l'habitude de l'ivrognerie, le monde serait moins parfait. Si, en déterrant la ville ensevelie de Pompéi [1], on n'avait pas découvert d'ignobles lieux de débauche où les gladiateurs allaient chercher de sales plaisirs avant de se faire égorger pour l'amusement du peuple ; si on n'avait pas trouvé d'autres établissements de même nature consacrés au vice élégant et riche, le monde serait moins parfait. Si les prostituées ne cou-

[1] *Pompéi et les Pompéiens*, par Marc Monnier. Paris, Hachette, 1864.

raient pas les rues, ajoutant à l'ardeur déjà trop grande des passions, les excitations artificielles du vice; si des spéculateurs détestables ne mettaient pas leur industrie à corrompre de pauvres créatures qui vont ensuite en corrompre d'autres, le monde serait moins parfait. Continuons à développer la formule.

Il était nécessaire, éternellement nécessaire, que l'on ne pût affranchir les nègres d'Amérique, sans rendre le sol des États-Unis tout ruisselant du sang des citoyens et des larmes des familles. Il était nécessaire, éternellement nécessaire, cela faisait partie du plan divin du monde, que, dans les campagnes de Sadowa, les Allemands jonchassent le sol de la commune patrie des corps mutilés et sanglants de leurs frères d'Allemagne. Il était nécessaire qu'à l'exposition universelle de Paris, on admirât ces canons, ces fusils modernes, ces engins terribles de destruction, et qu'on s'émerveillât des progrès d'une sociéte qui a si bien résolu le problème de tuer le plus possible d'hommes dans le moindre espace de temps. Tout cela est nécessaire et bon. L'ivrognerie et la débauche sont des parures de la société; les massacres de la guerre sont un des plus beaux emplois de l'intelligence et de la force de l'homme. Si on pouvait supprimer le bagne et la guillotine, avec le crime qui les appelle et les justifie, il manquerait quelque chose à l'harmonie du monde. Continuons à développer la formule.

Il faut qu'il y ait des mensonges et de vils men-

songes, des cruautés et de lâches cruautés ; il faut qu'il y ait des riches sensuels et avares, des pauvres paresseux et pleins d'envie. Mais pensons à nous, Messieurs, et que personne ici, je vous en conjure, n'étudie le problème du mal en le regardant seulement au dehors et comme une question qui lui serait étrangère. Sans cette faute qui pèse sur notre conscience, sans ce péché qui nous fait rougir tout seuls, sans cette souillure..... je m'arrête : prolonger ma démonstration serait vous faire injure. Contre les arrêts d'une philosophie égarée, j'en appelle avec un ferme espoir à votre cœur, à votre conscience, à votre raison.

Mais comment est-il possible (vous le demandez sans doute), comment est-il possible que des hommes de tête et de cœur, des hommes intelligents et honnêtes, puissent soutenir des doctrines aussi monstrueuses dans leurs conséquences ? Le voici : Ces philosophes se maintiennent dans les plus hautes régions de la pensée ; ils voient les choses en grand et ne daignent pas descendre sur le terrain vulgaire des faits. Ils sentent au fond, et ils semblent parfois le reconnaître, que les réalités de la vie ordinaire échappent à leurs explications. Ces théories, qui n'expliquent pas les faits ordinaires de l'existence, ne sauraient non plus être appliquées à la conduite personnelle de ceux mêmes qui les professent. Dans leur contact avec les hommes, ces philosophes qui soutiennent théoriquement que tout est bien, agissent et sentent comme nous. Ils blâment ce qui blesse

leur conscience; ils s'irritent contre ce qui les contrarie; et lorsqu'ils ont publié la démonstration que tout est bien, ils se plaignent des journalistes qui parlent mal de leurs œuvres, et ils se plaignent encore plus de ceux qui n'en parlent pas du tout. Ils forment donc, au mépris de leurs doctrines, les jugements : mal, plus mal, très mal. Pour eux, la vie et la science sont deux choses distinctes. Cette distinction ne saurait être admise. On ne tient pas pour bonne une formule d'algèbre qui ne peut se traduire en arithmétique, et qu'un ingénieur ne saurait appliquer sans faire fausse route; ne tenez jamais pour vraie une théorie philosophique qui ne peut ni expliquer la vie, ni s'appliquer à la vie.

Il s'agit ici d'un intérêt bien grave, car il s'agit de la conscience humaine. La conscience est morte, disait naguère, dans notre ville, un écrivain célèbre[1]. Elle n'est pas morte, Messieurs; elle ne mourra pas, parce que son gardien a pour nom l'Éternel. Mais, sans mourir, la conscience peut devenir malade, et les doctrines que je combats sont de nature à produire ce triste résultat. Lorsqu'on pense théoriquement que le mal est nécessaire, il est impossible qu'on n'arrive pas pratiquement à prendre plus ou moins son parti du mal chez les autres, et en soi-même. Les chefs d'école ne subissent pas à l'ordinaire les conséquences de leurs

[1] M. Edgar Quinet, au congrès dit de la Paix, réuni à Genève, en septembre 1867.

erreurs, parce que, ainsi que l'a remarqué Leibnitz[1], les chefs d'école sont préservés, par les habitudes mêmes de leur vie et de leur pensée, de beaucoup des tentations de la vie. Épicure, le patron des voluptueux, était un homme d'une sobriété presque austère. L'empereur Marc-Aurèle, qui admet en théorie la nécessité du mal, ne semble pas avoir éprouvé beaucoup d'inconvénients d'une doctrine contredite par sa vie, et souvent par ses écrits. Mais le ravage se fait chez les disciples. La pensée de la nécessité du mal agit sur la volonté et sur la conscience comme une sorte de chloroforme funeste, et cette action délétère peut aller loin dans les bas-fonds de la philosophie pratique. Un ministre du culte exhortait un jour un criminel qu'il voulait amener au repentir. Cet homme lui dit : « Que voulez-vous, monsieur le pasteur ? on sait bien que nous ne sommes pas parfaits. » Cet homme confondait le jugement de hiérarchie avec le jugement moral, et mettait ses actes sur le compte de l'imperfection inhérente à toute créature. C'était un double parricide qui avait tué son père et sa mère. Je n'invente pas, je raconte. L'exemple est fort ; mais jugez par l'extrême de ce qui peut se passer dans les termes moyens.

Je crois à la profonde harmonie de la conscience et de la raison ; mais enfin, s'il faut immoler la conscience,

[1] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. XVI, § 4.



ne l'immolons pas du moins sur les autels du sophisme. Vous dites que tout est bien, c'est votre doctrine. Vous ne pouvez pas contester que l'humanité a l'idée du mal, et juge qu'il y a du mal dans le monde. Ce jugement produit bien des douleurs, bien des murmures et bien des plaintes ; qu'en dites-vous ? Vous dites que ce jugement est une erreur, que nos plaintes sont mal fondées, et que vous nous rendrez le contentement par la possession de la vérité, en nous démontrant que tout est bien. Nous sommes donc dans l'erreur, nous le genre humain, puisque votre prétention est de redresser notre pensée. Cette erreur n'est-elle pas un mal ? Elle est un mal, à vos yeux, puisque vous voulez nous en guérir. En nous proposant un remède, vous reconnaissez que nous sommes malades. Si tout était bien, comme vous le dites, nous ne serions pas malades ; l'erreur de la croyance au mal n'existerait pas, vous n'auriez pas à la détruire. Si votre doctrine était vraie, il n'y aurait pas besoin de la démontrer. Le seul fait que vous êtes obligés de prendre la parole en sa faveur la contredit.

C'est véritablement une lutte étrange, un contraste saisissant que celui que nous présentent l'humanité qui gémit et cette philosophie qui proclame que tout est bien. Nous avons à recueillir ici un enseignement profond. Il faut prouver le bien en face de l'expérience ; il faut démontrer le mal aux hommes de la raison. C'est

qu'en effet la raison qui, comme nous l'avons dit, devient l'expression de la conscience universelle, du devoir-être suprême, la raison est tournée vers ce qui doit être, tandis que l'expérience nous manifeste ce qui est. Comment ce qui est n'est-il pas conforme à ce qui doit être ? C'est précisément notre problème ; mais ce problème, on ne le résout pas en niant un de ses termes. Le monde est ce qu'il est : une fausse étiquette ne saurait changer la nature des choses. Placez la couronne d'oranger sur le front d'une fille coupable, écrivez sur le dos d'un galérien justement enfermé *honneur et vertu*, vous ne rendrez pas à l'une sa virginité, à l'autre son innocence. Le mal est là ; vous avez beau dire qu'il est bon, vous ne pouvez pas le croire, et souvent votre accent vous trahit :

> Vous criez : *tout est bien*, d'une voix lamentable.
> L'univers vous dément, et votre propre cœur
> Cent fois de votre esprit a réfuté l'erreur.
> Il le faut avouer, le mal est sur la terre[1].

Le mal est sur la terre. Ne l'avouons pas seulement, proclamons-le ; que ce soit là notre force, notre joie et notre espérance. Comprenez-vous tout ce qu'il y a d'horrible dans la négation du mal, tout ce qu'il y a de terrifiant dans l'affirmation que tout est bien ? Encore

[1] Voltaire, *le Désastre de Lisbonne*. Les vers qui terminent le discours, sont tirés du même poëme.

une fois, le monde est là, et, quoi qu'en disent certains philosophes, il est là avec ses erreurs, ses fautes et ses angoisses. De quoi s'agit-il donc? Dire que le bien est réalisé, c'est nous interdire de concevoir autre chose que ce qui est, c'est nous retrancher l'idéal dans tous les sens. Dire: il n'y a rien à espérer au delà d'un ordre de choses semblable à celui que nous connaissons, c'est nous ôter tout espoir, c'est briser notre cœur. Affirmer que tout est dans l'ordre, c'est torturer la raison, car la raison conçoit un ordre meilleur que le monde qui nous est connu. Soutenir que le péché est bon (on évite autant que possible de le dire d'une manière explicite, mais cette affirmation est clairement contenue dans la doctrine), c'est outrager la conscience, et faire ce qu'on peut pour l'éteindre. Qu'avons-nous donc ici? Des systèmes, des théories, qui s'élèvent contre quoi? Contre les voix de Dieu qui parlent au fond de notre nature; car c'est l'Auteur même de notre nature qui nous fait appeler le mal, mal, qui nous prescrit de le combattre, et fait briller à l'horizon de l'âme la sainte espérance du bien. C'est donc une lutte des faux sages contre Dieu et contre l'humanité. Aussi Voltaire, qui parle souvent mal et quelquefois très mal, a-t-il vraiment bien parlé quand il a dit:

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.
Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison.



TROISIÈME DISCOURS

LE PROBLÈME

Messieurs,

Le bien étant le plan fondamental, ou l'ordre de l'univers, le mal est une perturbation de ce plan, un désordre. D'où vient ce désordre ? Comment ce qui ne doit pas être est-il ? Comment un ordre qui exprime la volonté du Tout-Puissant ne se trouve-t-il pas réalisé ? Telle est la question que nous avons à résoudre. Il importe de bien préciser le sens, la portée et les limites de cette discussion.

Je n'ai pas l'intention d'étudier avec vous l'histoire du mal, la manière dont il se transmet, se reproduit, et se perpétue ; je cherche son origine, sa cause. Qu'un de vos semblables vous donne un mauvais conseil, et que vous suiviez ce conseil mauvais, c'est là une occasion pour le mal de se manifester et de s'accroître,

mais ce n'est pas sa cause, son point de départ. Le mauvais conseil accepté suppose un principe de mal chez celui qui le donne, et un principe de mal chez celui qui l'accepte. Une tentation du dehors n'est une tentation que parce qu'elle éveille un écho dans l'âme. C'est pourquoi la question d'un esprit rebelle ayant exercé à l'égard de l'humanité le rôle de tentateur (question grave assurément, et que des esprits superficiels pourraient seuls traiter avec légèreté) ne rentre pas dans le cadre de nos études ; elle appartient à l'histoire du mal et ne concerne pas la recherche de son origine. Supposons qu'un naturaliste parvienne à démontrer que les germes de la vie ont été déposés sur notre planète par la rencontre d'un autre corps céleste où la vie existait déjà, cette découverte serait considérable pour l'histoire de la vie, mais elle ne jetterait aucun jour sur son origine. Il en est de même dans la question qui nous occupe. Nous demandons : d'où vient le mal ? Le tentateur a offert à l'homme l'occasion de le commettre ; il fallait pour cela que le tentateur fût mauvais. L'homme a répondu à l'appel du tentateur ; il fallait pour cela que le germe d'une tentation existât en lui. Pourquoi le tentateur était-il mauvais ? D'où venait dans l'homme un germe de tentation ? La question recule ; elle n'est pas résolue. Pour qu'elle le fût, en ce qui concerne le tentateur, il faudrait admettre qu'il fût mauvais par nature, ou, en d'autres termes, il faudrait admettre l'existence d'un principe éternel

du mal. C'est la doctrine *dualiste* qui admet deux principes de l'univers. On trouve cette doctrine chez les Persans, sous sa forme religieuse; on la trouve chez les Grecs, et chez plusieurs modernes, sous sa forme métaphysique. Mais l'histoire des religions et des philosophies montre que la raison fait un effort continuel pour s'affranchir de tout dualisme, comme de tout polythéisme, et pour s'attacher à la conception d'un principe unique du monde. Le dualisme religieux ne se montre plus que dans quelques sectes relativement obscures. C'est l'influence, trop exclusive encore, de la philosophie grecque qui maintient des traces du dualisme philosophique dans la métaphysique moderne. Depuis l'établissement du dogme chrétien, l'idée de l'existence de deux principes éternels a disparu du grand courant de la pensée humaine. L'étude de la logique rend parfaitement compte de ce fait. L'observation attentive des procédés de la raison constate en effet que la recherche de l'un dans le multiple, est la loi générale de la pensée. Nous ne pouvons pas précisément démontrer l'unité du principe des choses, parce que cette unité est le fond même de la raison et la base commune de toute démonstration. La supposition d'un principe éternel du mal sera donc laissée de côté, dans notre étude, comme condamnée, historiquement et logiquement, par le fait même du développement de l'esprit humain prenant conscience de sa propre nature.

Nous examinerons aujourd'hui des solutions trom-

peuses qui paraissent répondre à la question que nous avons posée, et qui n'y répondent point en effet; nous signalerons ensuite une solution incomplète, qui renferme une part de vérité, mais qui est insuffisante pour rendre compte de la totalité des faits; nous reconnaîtrons enfin quels sont les caractères généraux du mal, afin d'établir, en terminant, le véritable état de la question. Solutions trompeuses, — solution incomplète — caractères du mal: telle sera la marche de notre pensée.

I. SOLUTIONS TROMPEUSES

Les solutions que j'appelle trompeuses ont toutes le même caractère. Elles s'arrêtent aux occasions qui permettent au mal de se manifester, et aux agents qui le transmettent, et induisent en erreur l'esprit qui croit avoir atteint sa cause réelle, sa véritable origine.

On a cru, par exemple, avoir résolu le problème en disant que le corps est la source du mal, et que l'esprit, bon en lui-même, est vicié par son union avec la matière. Il est certain que le corps est l'occasion de bien des maux; il est le siége des penchants sensuels, comme tout le monde le sait, et une étude sérieuse des rapports du physique et du moral peut même conduire à reconnaître dans les organes corporels le siége de toutes nos passions, même de celles qui n'ont pas les jouissances de la matière pour objet. Ces considérations

sont importantes pour l'histoire des manifestations du mal; elles sont utiles pour la pratique de la vie, en indiquant les moyens d'améliorer l'état moral par la bonne discipline du corps. Mais il n'y a là aucune réponse à la question de l'origine du mal. Le corps en soi n'est pas mauvais; rien n'est plus facile que de concevoir un corps dans l'ordre, un corps spirituel, c'est-à-dire servant d'organe à l'esprit, au lieu de l'asservir à des penchants dépravés. Quand on a déterminé le siége physique de nos penchants, il reste à demander pourquoi le rapport entre notre âme et notre corps se trouve être de telle nature que le corps opprime l'esprit. Le problème subsiste tout entier.

Étudions, avec plus de détail, une autre solution trompeuse, la doctrine qui cherche l'origine du mal dans les institutions sociales. Cette doctrine existe plus ou moins, en germe et confusément, dans un grand nombre d'esprits: nous la trouvons exposée en pleine lumière dans le système d'un homme célèbre, Charles Fourier. Établissez les phalanstères, laissez se réaliser l'harmonie sociale, et vous verrez descendre le paradis sur la terre. La source du mal est dans les institutions; des institutions bonnes feront disparaître toutes les misères dont nous pouvons nous plaindre:

La terre, après tant de désastres,
Forme avec le ciel un hymen,

Et la loi qui régit les astres
Donne la paix au genre humain[1].

Sans vouloir discréditer, au moyen du ridicule, la part sérieuse des idées de Fourier, je vous montrerai pourtant où conduit l'application extrême du principe. On se plaint beaucoup de la désobéissance des enfants. Un phalanstérien, M. Victor Considérant, si je ne me trompe, a donné une recette infaillible pour tarir la source de ces plaintes. Ne commandez jamais aux enfants que ce qui leur plaît, ils obéiront toujours; c'est-à-dire: supprimez le commandement, vous supprimez la désobéissance; détruisez l'institution du pouvoir, il n'y aura plus de place pour le mal de la révolte. La solution est simple; mais est-elle bonne? Examinons-la dans son sens général. Quel est le rôle des institutions dans l'existence du mal? La question est grave, et la vérité doit marcher ici entre deux erreurs qu'il est utile de reconnaître.

Les penseurs que j'appellerai les *moralistes* disent: « Les hommes sont tout; les institutions ne sont rien. Ayez des hommes bons, toutes les institutions sont bonnes; supposez les hommes mauvais, ils corrompent les institutions les meilleures. » Telle est l'opinion des moralistes. Cette opinion n'est point conforme à la vérité. Les institutions font du bien, et les institutions

[1] Béranger, *les Fous*

font du mal. Dans la famille, par exemple, la polygamie, ou le divorce romain, qui avait réduit le mariage à un concubinage passager, ne sont point des choses indifférentes. Dans la société, l'institution de l'esclavage n'est pas indifférente. Certainement, si tous les esclaves étaient parfaits et tous les maîtres accomplis, une société esclavagiste pourrait être heureuse ; mais les esclaves n'étant pas parfaits et les maîtres non plus, l'esclavage est loin d'être sans influence sur l'humanité telle qu'elle est. Un homme tenait naguère une plume, et allait apposer sa signature au bas d'un acte public. Cette seule signature devait transformer en hommes libres vingt millions de serfs attachés à la glèbe. Auriez-vous voulu vous approcher, dans ce moment solennel, de l'empereur de Russie et lui dire : « Sire ! vous allez vous créer de bien grands embarras ; vous allez amener dans l'administration de votre empire des complications redoutables ; vous aurez une crise effrayante à traverser ; et pourquoi, après tout ? Qu'importent les institutions ? Que les seigneurs soient bons, et les serfs seront heureux. » Je ne doute pas que, sous une forme moins explicite, on n'ait fait ce raisonnement à l'empereur Alexandre. Il ne l'a pas écouté, et vous serez tous d'accord avec moi pour dire qu'il a bien fait. Des institutions libres développent dans un peuple le sentiment de la dignité personnelle, et des institutions tyranniques tendent à dégrader les hommes. Il est des institutions de justice, qui dévelop-

pent le sentiment de la justice, et des institutions injustes, qui développent le sentiment de l'oppression. Il existe des institutions de paix qui provoquent la mutuelle bienveillance, et il existe des institutions de guerre, qui provoquent l'hostilité, la haine et toutes les passions mauvaises. Il ne faut jamais s'opposer à des réformes salutaires sous prétexte que les hommes sont tout et que les institutions ne sont rien. L'erreur des moralistes a des conséquences fâcheuses pour la pratique. Dans les luttes sociales, les conservateurs stationnaires s'en emparent, et s'en font une arme pour combattre les améliorations désirables dans la chose publique.

Les institutions agissent pour favoriser le bien ou le mal; mais il est évident qu'elles ne sont pas la racine du mal ou du bien. Leur accorder une puissance morale absolue est l'erreur des hommes que j'appellerai ici les *politiques*.

L'erreur des politiques est exploitée par les passions révolutionnaires et produit avec les révolutions les déceptions amères qui les suivent presque toujours. On a cru atteindre la source même du mal par le changement des institutions, et l'on voit avec douleur le mal reparaître sous les institutions nouvelles, quelles qu'elles soient. Les flatteurs entourent le trône d'un monarque; on renverse le trône, la flatterie reparaît; elle s'adresse au peuple victorieux, aussi basse quelquefois, aussi perfide, aussi funeste que lorsqu'elle s'adressait

à une tête couronnée. Les révolutionnaires dont le but est de se pourvoir d'emplois avantageux, peuvent atteindre, par une commotion politique, le but qu'ils poursuivent; mais les esprits généreux qui attendent d'un changement politique la destruction totale des abus, ont toujours à pleurer sur leurs espérances trompées. Sans remonter plus haut dans l'histoire, informez-vous de ce que pensaient, en 1830, quelques-uns des Français qui ont travaillé à la révolution de cette époque, et écoutez ce qu'ils disent maintenant. Un changement dans les institutions peut être avantageux, comme il peut être nuisible; mais la source première du mal n'est pas là. Sous les institutions en effet se trouvent les hommes, la nature humaine, et c'est ici que les moralistes triomphent. Expliquons-nous par un exemple. On parle beaucoup, à notre époque, de sociétés coopératives et d'associations ouvrières. J'ai à peine le droit d'avoir une opinion sur ces matières; je me permettrai cependant de dire que, dans ma pensée, il peut y avoir là le germe et l'aurore d'un meilleur avenir pour nos sociétés tourmentées. Mais il est parfaitement certain que si vous établissez la coopération des paresses et l'association des prodigalités, vous n'obtiendrez pas de brillants résultats, ni sous le rapport du travail, ni sous celui de l'épargne. Il faut donc travailler à réformer les hommes et, avant tout, il faut que chacun s'applique à se réformer soi-même. L'on n'est jamais mieux venu à solliciter les

réformes publiques que lorsqu'on s'est attaché consciencieusement à opérer sa réforme individuelle. Il existe à cet égard un préjugé (je dis un préjugé, parce que les meilleurs avis viennent quelquefois de ceux qui ont agi le plus mal, et ont reconnu, par un effet de contraste, tous les avantages du bien), il existe un préjugé assez naturel qui fait que pour la réforme des finances on ne prend pas volontiers l'opinion des banqueroutiers, et que, pour l'organisation du travail, l'opinion des oisifs n'est pas la mieux reçue. La nature humaine se trouve au-dessous des institutions, et la meilleure organisation sociale sera paralysée dans ses effets si elle est appliquée à des hommes mauvais. Puis, ces institutions au-dessous desquelles nous trouvons l'homme et la nature humaine, d'où viennent-elles? Elles ne sont pas tombées du ciel comme une feuille du Coran; elles ne sont pas sorties des entrailles de la terre comme les laves de l'Etna; elles procèdent de la vie de l'humanité, et, à leur origine, on trouve toujours, avec une part à faire à l'influence de la nature, les sentiments et les volontés qui les ont produites. Cette origine nous est habituellement cachée par les nuages qui couvrent le passé; mais il est un certain nombre de cas où nous voyons clair; en voici un: L'Amérique vient d'être comme noyée dans son sang pour la destruction de l'esclavage. D'où est venu l'esclavage américain? Nous connaissons son origine; nous pouvons dire les sentiments cupides et les volontés

perverses qui l'ont produit. Son origine, ses conséquences désastreuses, sa fin sanglante : tout est là, devant nous, dans la pleine lumière de l'histoire. Si nous ne pouvons pas constater ainsi, sous toute institution vicieuse, des sentiments fâcheux et des volontés mauvaises, c'est seulement que notre science historique est en défaut.

Les institutions ne créent pas le mal : à cet égard les politiques se trompent ; mais les institutions transmettent et augmentent soit le mal, soit le bien ; elles ne sont donc pas indifférentes : sous ce rapport les moralistes se trompent. L'erreur des moralistes et l'erreur des politiques peuvent être symbolisées dans le fait que voici. Un homme est occupé à soulever une pierre avec un levier perfectionné. Le caractère propre d'un levier est de transmettre la force et de l'augmenter en la transmettant. Deux promeneurs s'arrêtent et regardent l'homme travailler. L'un dit : « Quand on a des bras assez forts, on n'a que faire de levier ; au fond le bras est tout et le levier n'est rien ; » c'est le moraliste. L'autre dit : « Que de perfectionnements dans la mécanique moderne ! nous finirons par avoir de si bonnes machines qu'on n'aura plus besoin de bras ; » ainsi parle le politique. La vérité échappe à l'un et à l'autre. Améliorons les machines et fortifions les bras, c'est alors que tout ira bien ; ou, pour traduire cette figure, efforçons-nous de semer et de cultiver les germes du bien dans l'âme de nos semblables et dans la nôtre,

pour obtenir des hommes d'intelligence et de bonne volonté. Ces hommes amélioreront les institutions; et des institutions améliorées dans lesquelles se traduiront de plus en plus les principes de la liberté vraie, de la justice et de la bienveillance, contribueront à augmenter l'intelligence et la bonne volonté qui produiront des institutions meilleures encore que les précédentes. Telle est la conséquence pratique qui découle des considérations qui précèdent. Venons-en maintenant directement à notre objet.

Les institutions mauvaises sont des agents de transmission et d'augmentation du mal; mais en faire l'origine même du mal est une solution manifestement trompeuse. Il vous sera facile de reconnaître des caractères analogues dans diverses autres solutions qui pourront s'offrir à vous dans la conversation ou la lecture. On montre l'occasion qui transmet et aggrave le mal, et on croit avoir atteint son origine. Passons à la solution incomplète.

II. SOLUTION INCOMPLÈTE

L'ordre étant la base de l'univers, comment le désordre a-t-il pu commencer? Pour créer un vrai commencement, il faut une cause, une puissance productrice, en un mot une liberté; car là où aucune cause libre n'intervient, il ne peut y avoir que la continuation de ce qui existait déjà; rien ne commence à proprement

parler. La liberté ! c'est le mot de la société moderne, mais ce n'est pas celui de la science moderne, ni celui de la science en général. La science a toujours eu une peine infinie à accepter l'existence de la liberté, et voici pourquoi : La science cherche à remonter d'une idée à une autre, par une série de raisonnements qui établissent la raison d'être de tout. L'esprit scientifique, en effet, s'est formé principalement, dès les temps anciens jusqu'à nos jours, dans la considération des mathématiques et de la physique. Or, dans les objets qu'étudient la physique et les mathématiques, il n'existe aucun élément de liberté. On a puisé à cette source l'idée la plus répandue de la science universelle, comme nous l'avons dit dans notre précédente séance. Si la science ainsi conçue est la science universelle, tout est fatal dans l'univers, puisque là où la nécessité logique se montre, il n'y a point de place pour la liberté. Un savant athée a dit un jour : « Si Dieu existait, le fil de la science serait à jamais coupé. » C'est-à-dire, quand nous arrivons en face de la volonté suprême et qu'à la question : pourquoi telle chose est-elle ? on répond : parce que Dieu l'a voulu, le raisonnement s'arrête devant cette cause libre. Voilà pourquoi la science a tant de peine à accepter la liberté divine. Dieu lui semble un point d'arrêt qui la gêne dans l'enchaînement logique de ses pensées. Mais si Dieu la gêne, l'homme ne la gêne pas moins. S'il existe dans l'homme un élément quelconque de liberté, il faut bien

arriver aussi, lorsqu'on veut expliquer ses actes, à trouver, dans une mesure quelconque, la raison d'être de sa conduite dans la détermination de sa libre volonté. Si toutes les actions des hommes peuvent s'expliquer par un enchaînement de raisonnements nécessaires, il n'y a dans l'homme aucun principe de liberté. S'il y a dans l'homme un principe de liberté, si faible, si réduit, si chétif qu'on le suppose, il y a dans les actions humaines un élément qui échappe au déploiement de formules semblables à celles des mathématiques. Aussi les philosophes qui nient la liberté divine au profit de la science telle qu'ils la conçoivent, sont obligés de nier pareillement la liberté humaine, et d'affirmer que tous les faits de la société ne sont qu'un pur mécanisme. Ils le disent; mais voici la bizarrerie de leur situation. Plusieurs des hommes qui soutiennent cette doctrine se mêlent des affaires politiques, et figurent dans les rangs du parti dit libéral. Dans leurs livres de science, ils affirment que la liberté humaine est une chimère; dans les journaux, dans les assemblées délibérantes, ils sont les champions de la liberté! Les voilà, comme le maître Jacques de Molière, obligés de changer le vêtement de leur pensée selon les objets divers dont ils s'occupent. Le sentiment de cette contradiction, auquel ils ne sauraient échapper toujours, contribuera sans doute à l'avancement de la vérité. C'est assurément une conception fausse que celle qui nie, par l'idée même qu'on se fait de la science, tout

élément de liberté dans l'univers, soit en Dieu, soit dans l'homme. L'homme s'oublie lui-même dans la contemplation du mécanisme de la matière qu'il étend au monde spirituel ; et l'on peut dire que si la préoccupation exclusive de soi est l'essence du péché moral, l'oubli de soi est l'essence des grandes erreurs philosophiques. Il ne s'agit que de prendre en considération l'ordre des phénomènes moraux et sociaux, il ne s'agit que d'introduire dans la science les données de la conscience, pour entendre que l'acte d'une volonté est une explication, une raison d'être, pour renoncer à trouver dans les procédés des mathématiciens et des physiciens la méthode de la science universelle, et pour faire la part de la liberté. La négation de la liberté ne permet pas de poser la question qui nous occupe, parce que là où tout est fatal il ne saurait y avoir de différence entre ce qui est et ce qui doit être. Dès que l'idée de la liberté est admise, le problème du mal subsiste, et une voie est ouverte pour chercher sa solution. Voici la solution que j'appelle incomplète ; je vais l'exposer, et je distinguerai ensuite, dans l'ensemble de la doctrine, la part que je tiens pour vraie et la part que je ne puis accepter.

La liberté renferme la possibilité du mal. En effet, l'être qui, en présence de la loi, ne pourrait pas exécuter la loi ou la violer, obéir ou désobéir, cet être ne serait pas libre. Une créature libre est par essence capable de mal. Demander qu'une créature soit incapable de

faire le mal, c'est demander qu'elle ne soit pas libre. Être capable, c'est la grandeur de l'être libre, le pouvoir est en lui le sceau et l'image du Dieu tout-puissant. Être capable de mal, c'est le sceau de la créature, parce qu'il n'existe qu'une seule volonté qui soit identique au bien, tellement que la supposer mauvaise est une contradiction pour le philosophe, et un blasphème pour le croyant.

Si la créature libre se révolte contre la loi, cette révolte n'a aucune raison d'être que la volonté même qui la produit. La possibilité de la révolte, qui est renfermée dans l'idée de la liberté, n'est à aucun degré la réalisation du mal. La cause de la réalisation du mal est la décision de la liberté qui viole sa loi. En chercher une autre, c'est nier la liberté, et méconnaître l'essence même des phénomènes moraux.

La révolte de la volonté contre sa loi est le péché, forme primitive du mal. Le péché produit l'erreur. Si vous vous trompez, c'est toujours votre faute. N'affirmez jamais que lorsque vous voyez l'évidence; suspendez votre jugement toutes les fois que l'évidence n'est pas là, vous ne vous tromperez pas. L'erreur dans l'ordre intellectuel procède toujours d'un tort de la volonté qui laisse l'intelligence former des jugements précipités et téméraires. L'erreur morale est de même imputable à celui qui la commet. Si vous ne prenez pas la peine de lire la loi inscrite dans votre conscience, vous êtes coupable de négligence. Si, pour justifier des penchants

mauvais, vous cherchez des sophismes au moyen desquels vous voilez la lumière naturelle, vous arriverez à ne plus discerner la loi ; mais votre ignorance de la loi, dès qu'elle est volontaire dans son origine, ne saurait vous justifier.

Le péché ayant produit l'erreur, la souffrance suit l'erreur et le péché. Ici se placent les apologies de la douleur que nous avons exposées, et auxquelles il suffit de renvoyer. Dès que le monde est envahi par le péché et par l'erreur, la souffrance paraît, comme avertissement, comme remède, comme punition ; elle se montre avec un caractère juste et bienfaisant.

Voici le résumé de ces raisonnements. A la base de l'univers est l'ordre, expression de la volonté divine. Le mal a son origine dans le mauvais usage de la liberté. La possibilité du mal est contenue dans l'idée de la liberté, en sorte qu'il est impossible de concevoir un être libre, sauf Dieu, si cet être n'est pas capable de mal. Et la liberté même, qu'en dirons-nous ? Est-elle un mal ? Elle est plus qu'un bien ; elle est la condition même de tout bien, puisqu'elle est la condition de l'existence d'un esprit. Reprocherons-nous à Dieu d'avoir créé des esprits, c'est-à-dire des puissances libres ? « Quoi ! pour empêcher l'homme d'être méchant, fal-« lait-il le réduire à l'instinct et le faire bête ? Non, « Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de « l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre,

« bon et heureux comme toi[1]. » Telle est, Messieurs la solution que j'appelle incomplète. Maintenant distinguons.

L'origine du mal doit se trouver dans l'acte des volontés créées ; c'est l'affirmation commune à toute philosophie spiritualiste qui se comprend elle-même. J'accepte et je défends cette partie de la solution. Mais la solution proposée suppose que toute l'origine du mal se trouve dans l'exercice individuel des volontés. Tout péché, toute douleur, tout désordre doit trouver son explication dans la considération de l'abus que les uns ou les autres nous avons fait de notre puissance libre. Je n'accepte pas cette partie de la solution. Elle forme le caractère propre de la doctrine que je désignerai sous le nom d'*individualisme*, et que j'affirme être incomplète. Nous comprendrons ce qui lui manque en nous livrant à l'étude des caractères du mal.

III. CARACTÈRES DU MAL

Le mal, tel qu'il se présente à notre observation, a deux caractères principaux : sa généralité d'abord, puis (passez-moi ce terme un peu barbare que je n'ai pas trouvé le moyen de remplacer) son essentialité. Généralité du mal, essentialité du mal : ces deux idées vont fixer successivement notre attention.

[1] Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard.*

Généralité du mal.

On ne saurait guère contester la généralité de l'erreur. Toutes les sciences, sauf peut-être les mathématiques pures, ne se développent pas seulement par un accroissement de la vérité connue, par un progrès de la lumière, ce qui est l'état normal; elles se développent en renversant des erreurs, des préjugés, des théories fausses, des maxines fallacieuses, qui forment comme le fonds commun et le courant général de la pensée de l'humanité. Le fait est si apparent que nombre de philosophes, prenant l'expression générale de ce qui est pour la formule de ce qui doit être, ont admis que c'est le caractère propre de l'intelligence de passer par l'erreur pour arriver à la vérité.

On ne conteste pas la généralité de la douleur. A cet égard, les plaintes abondent autour de nous dans la vie de chaque jour. Si nous consultons la grande voix dans laquelle l'humanité s'exprime et se rend à elle-même témoignage de son état, je veux dire la littérature, nous reconnaîtrons sans peine que son fond est triste. Je n'oublie pas les poésies d'Anacréon et toute la famille des gais chansonniers, mais ce ne sont là que des sons rares et fugitifs se mêlant à une puissante et sombre harmonie. Le jugement des hommes sur la vie est triste, et, pour ceux qui n'ont pas une foi ferme au bien, cette foi qui suppose et renferme la vue

de Dieu et la certitude de l'avenir immortel, ce jugement est presque désespéré. Écoutez cette citation unique, qu'il serait facile d'entourer de citations d'écrivains de tous les temps et de tous les pays. C'est Cicéron qui parle : « Après le bonheur suprême de ne « pas naître et d'éviter les écueils de la vie, le sort le « plus heureux pour quiconque est venu au monde, « serait de mourir à l'instant même, et d'échapper à la « fortune comme on se sauve d'un incendie[1]. » Pourquoi insisterais-je ? ma cause n'est que trop gagnée. Il importe moins de nous redire les tristesses de la vie que de nous rappeler les biens dont elle abonde, et que nous laissons perdre par notre faute. Au lieu de nous plaindre, nous devrions nous appliquer à puiser aux sources de bonheur qui nous sont libéralement ouvertes. On nous le démontre ; mais lorsque, instruits par l'âge et par l'expérience, nous écoutons cette démonstration, elle ne fait trop souvent qu'éveiller le tardif regret de joies qui ne sont plus à notre portée, et ajoute ainsi une nouvelle goutte d'eau à l'océan de la douleur humaine. Passons à la généralité du péché.

Il faut d'abord nous entendre sur le sens du mot *loi*, dont nous aurons à nous servir. Ce que nous appelons loi dans les phénomènes naturels, c'est l'expression générale des faits. La loi de la pesanteur, par exem-

[1] *Fragments de Cicéron*, dans l'édition Panckoucke, t. XXXVI, p. 467.

ple, exprime le fait général que les corps sont attirés dans la direction du centre de la terre. Dans cet ordre de choses, les faits sont toujours conformes à la loi (si la loi vraie est connue), parce qu'il n'y a dans la matière aucun principe d'action, aucun caprice, aucune révolte. Dans le monde spirituel la loi est un commandement, l'expression de ce qui doit être; et comme le commandement s'adresse à des êtres libres, les faits peuvent être ou n'être pas d'accord avec ce commandement. Il y a donc des lois qui sont l'expression générale de ce qui est, et d'autres lois qui sont l'expression de ce qui doit être. Les premières sont réalisées dans la nature; les secondes sont proposées à la volonté, dans le monde moral. Il peut cependant y avoir dans le monde moral des lois exprimant la généralité des faits; mais ces lois ne seront pas absolues comme celles de la nature; il y aura, ou il pourra toujours y avoir des exceptions. Par exemple, il y a des hommes qui jeûnent; cela n'empêche pas que la loi des faits est que l'homme mange quand il a faim, parce que c'est le cas général. Il y a des mères qui tuent leurs enfants; cela ne nous empêche pas de dire: la loi des faits est que les mères soignent leurs enfants, parce que c'est le cas général. Cela dit, pour nous rendre compte de l'étendue du péché, il faut déterminer la loi du devoir, ou le commandement; puis constater la loi des faits, ou le commun usage, et comparer les deux sortes de lois. Si la loi des faits, sauf quelques exceptions, est

d'accord avec la loi du devoir, nous dirons que l'état des choses est bon. Si, dans la grande généralité des cas, la loi des faits contredit la loi du devoir, nous dirons que l'état des choses est mauvais. Où en est à cet égard le genre humain ?

Commençons par le commencement. Un homme est né... Arrêtons-nous là, au phénomène de la naissance. La reproduction de l'espèce humaine a été confiée à un instinct qui nous est commun avec les races animales. Cet instinct en a reçu pour compagnon un autre, dans lequel la nature spirituelle maintient ses droits et sauvegarde sa dignité : la pudeur ; et il a été placé sous la garde d'une loi : la loi de la chasteté. Je prends ici ce terme dans le sens général que lui accorde notre langue, dans le sens où l'idée de la chasteté s'applique à l'épouse comme à la jeune fille, au père de famille aussi bien qu'à l'adolescent. L'instinct de la reproduction aboutit légitimement à l'union des sexes, et la loi morale relative à l'union des sexes nous est connue dans sa condition, dans son but et dans ses conséquences. Sa condition est que l'union des corps soit amenée et justifiée par le rapprochement des âmes, par un libre et réel consentement : c'est la part du cœur dans la loi de la chasteté. Le but est la transmission de la vie, et le rapport du moyen au but est d'une manifeste évidence : c'est la part de la raison dans la loi de la chasteté. La conséquence est le concours du père et de la mère, qui suppose une union

durable, pour que la tendresse maternelle et les graves devoirs de la paternité s'unissent dans l'éducation morale, intellectuelle et physique de l'enfant : c'est la part de la conscience dans la loi de la chasteté.

Cela est-il ainsi, Messieurs ? Ne vous demandez pas si la loi, avec toute l'étendue des conséquences que chacun peut facilement en déduire, est une loi dure ou douce, facile ou sévère, dans les conditions actuelles de notre nature ; ce n'est pas la question. La question est de savoir si c'est la loi, et s'il nous serait possible de penser autrement. Voulez-vous vous convaincre que c'est bien la loi ? n'en faites pas une question de morale, parce que qui dit morale, dit mœurs ; qui dit mœurs, éveille l'idée de la règle des mœurs, et, devant l'idée de la règle, les passions sont toujours disposées à s'insurger, et se mettent à battre les buissons des idées pour en faire sortir des sophismes. Voyez donc comment l'humanité raisonne invariablement sur ce chapitre, toutes les fois qu'elle aborde le sujet sans faire de la morale.

Que le libre consentement soit la condition légitime de l'union des sexes, c'est ce dont personne ne doute. L'idée de la violence fait horreur, le code pénal s'en préoccupe ; et toute contrainte, quelle qu'elle soit (car toutes les contraintes ne sont pas matérielles), éveille la réprobation et le dégoût. Le libre consentement, dans le cas qui nous occupe, est un axiome qui remplit tous nos discours, qui fait le fond de tous les romans et de

toutes les poésies. Quant au but, ouvrez le premier traité de physiologie venu, et vous y trouverez établi, sans apparence aucune d'hésitation, la distinction des fonctions qui se rapportent à la conservation et au maintien de l'individu, et de celles qui ont pour fin la reproduction de l'espèce. Quant aux conséquences enfin, les économistes partent de l'idée qu'il ne faut pas mettre des enfants au monde sans accepter le devoir de les entretenir, et la loi civile, pour ce qui est de son ressort, se fait l'organe partiel de la conscience en imposant aux parents l'obligation de nourrir et d'élever leurs enfants. La morale chrétienne sur ce sujet a moins apporté des idées nouvelles qu'elle n'a réuni comme en un foyer, et marqué du sceau de l'autorité divine, ce qui est véritablement pour la raison la loi de la nature. Cette loi, bien que violée par les mœurs, par les institutions et par des maximes faites pour justifier les mœurs et les institutions, cette loi s'est révélée toujours, plus qu'on ne le croit, à tous les hommes qui ont essayé de déchiffrer les caractères inscrits dans la conscience et la raison de l'humanité. Aux plus mauvais jours, par exemple, de la décadence romaine, à une époque où les mœurs étaient vraiment effroyables, quelques auteurs païens ont exposé, presque dans toute leur étendue et dans toute leur rigueur, les devoirs de la chasteté[1].

[1] Voir Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité;* en particulier les pages 123 et suivantes du t. II.

La loi du devoir nous est donc connue. Quelle est la loi des faits ? Répétons-le : dans le monde de la liberté il n'existe pas de lois fatales. Il y a des êtres qui résistent aux entraînements de la chair et restent purs. A cet égard le doute est un châtiment. Dans une des pages les plus saisissantes de la littérature moderne, une des victimes fameuses des passions des sens, Alfred de Musset, a dépeint les tortures du libertin qui, assiégé par des doutes affreux et qui lui font horreur à lui-même, reconnaît avec angoisse qu'il s'est rendu, par sa faute, incapable de croire à la pureté[1]. La loi n'est pas fatale. Voici ce qui arrive souvent. Un homme, sous l'influence de ses passions, se trouve en présence des séductions de la vie. Il est averti par sa conscience, mais il n'a pas le courage de lui obéir. Une curiosité malsaine le fait assister à des spectacles qui éveillent ses sens, lui laisse entendre des propos corrupteurs, le porte à faire des lectures qui déposent dans son imagination d'irréparables souillures. L'imagination souillée pervertit les sens ; le vice arrive, et le coupable met ses torts sur le compte de la nature ; il appelle peut-être la science à son secours pour démontrer la nécessité des désordres dont il s'est rendu lui-même la victime. Écoutons à cet égard le témoignage d'un écrivain qui avait le droit de parler parce qu'il

[1] *La Confession d'un enfant du siècle,* cinquième partie, chapitre IV.

avait lutté et vaincu: « Quand on n'a pas pris la peine « de surmonter ses passions, on se console de ses vices « en les déclarant nécessaires, et on revêt du manteau « de la science le témoignage d'un cœur corrompu[1]. »

Il n'existe pas une loi fatale qui nous condamne à l'impureté; mais quelle est sous ce rapport la loi générale manifestant l'emploi des volontés humaines? La loi est-elle que l'enfance soit parfaitement pure, la jeunesse vraiment chaste, et que d'unions qui demeurent saintes sortent des enfants élevés à un foyer domestique irréprochable? Consultons notre vie, et ce que nous savons de la vie des autres; écoutons l'histoire. Le péché est très-général; les peuples violent la loi avec abondance, et les conducteurs des peuples semblent quelquefois n'employer la lumière exceptionnelle qui entoure les grandes positions sociales que pour faire voir à la postérité la plus reculée d'illustres adultères et des débauches fameuses. La loi est violée, mais comme elle se venge! Que de tombes prématurément ouvertes par le vice! que de santés compromises ou détruites! que de corps flétris! que d'intelligences obscurcies! Vous vous penchez vers les sources de la vie, et vous en voyez monter les vapeurs de la mort. On ne saurait avoir à cet égard des données statistiques certaines; mais je ne crois pas qu'ils se trompent

[1] Lacordaire, *Lettre à des jeunes gens*, p. 164 de la première édition.

ceux qui estiment que la débauche seule enlève plus de forces vives à l'humanité que la réunion de la guerre, de la peste et de la famine.

Voilà un premier chapitre de notre enquête terminé; il est relatif à l'origine même de la vie des individus. Quand l'homme est né, il faut qu'il se nourrisse. Où en sommes-nous sous ce rapport? La loi de l'alimentation nous est connue. La nourriture et la boisson ont pour but l'entretien des forces du corps et de l'esprit. Ne raisonnons pas comme des trappistes; il y a ici un élément de sociabilité dont il faut tenir compte. La table de la famille est le lieu de réunion du père, de la mère et des enfants. Un ami vient-il s'y asseoir? Un peu plus de soin dans les apprêts du repas est une marque de cordialité, un signe de bienvenue qu'on ne doit pas blâmer. Qu'en un jour de fête publique, on use avec modération d'un liquide généreux qui récrée l'esprit, et fait circuler une joie innocente dans l'âme des convives, il n'y a rien à reprendre. Mais il est évident que, quand l'excès de la nourriture fatigue, et détruit les forces au lieu de les réparer, quand la boisson paralyse l'intelligence au lieu d'activer son exercice légitime, il y a désordre, il y a mal. Or, quelle est la loi des faits? Ne parlons pas des cas d'intempérance déclarée, des habitudes d'ivrognerie qui font tant de ravages dans notre pays. Quel est, sous le rapport de l'alimentation, le commun usage? Le commun usage est qu'il y a excès: les hommes vraiment sobres sont l'excep-

tion. Dans le plus grand nombre des cas, de petits excès journaliers fatiguent l'organisme, détruisent les forces et minent peu à peu les sources de la vie. Nous voyons trop souvent l'animal tuer l'homme, et finir par se tuer lui-même.

Continuerons-nous notre enquête? Passerons-nous aux lois de la vérité, de la justice, de la bienveillance? Vous saurez bien, Messieurs, poursuivre sans moi cet examen. En face de la loi, de la loi totale, où sont les justes? Il n'y en a point, non, pas même un seul; et ce n'est pas seulement la généralité du péché que nous pouvons établir comme le résultat de notre enquête, c'est son universalité. Tous ne pèchent pas également.

Ainsi que la vertu, le crime a ses degrés[1].

Tous ne pèchent pas contre toutes les lois morales; mais quel est celui qui ne transgresse pas plusieurs des prescriptions qui constituent la loi dans sa totalité? Personne; le péché est universel. C'est une des vérités que l'on conteste le moins, surtout s'il est question des autres; mais il faut établir ici une distinction importante. Nous parlons de la morale de la conscience qui se place en présence de l'auteur de la loi, de Dieu. Il y a une autre morale, celle de la société; et je ne parle pas ici de la mauvaise morale du monde, je parle d'une

[1] *Phèdre*, de Racine, acte IV, scène II.

morale sociale qui est bonne, légitime, et qui doit être soigneusement défendue. La société juge chacun de ses membres d'après ses actes, parce qu'elle ne connaît pas les intentions; et elle juge les actes de chacun dans leur rapport avec le droit des autres. A ce point de vue, il y a des hommes honnêtes; il y en a d'autres qui le sont moins, il y en a qui ne le sont pas du tout, et ces distinctions doivent subsister. Il est des hommes qui font bien de baisser les yeux en public, et qui font mieux encore de ne pas se montrer, parce qu'ils ont commis des actes publics qui ont blessé la conscience commune. Il en est d'autres qui peuvent marcher la tête haute en présence de leurs semblables, qui ont le droit, quelquefois le devoir, de se relever devant l'outrage et de repousser avec une juste fierté et une indignation légitime les atteintes de la calomnie. Si l'on méconnaît la distinction entre la morale de la conscience et celle de la société, on arrive à je ne sais quelle humilité maladive qui, alors même qu'elle est sincère, finit par avoir une ressemblance fâcheuse avec celle que Molière a stigmatisée en vers immortels dans le personnage de Tartufe. Il est des hommes qui ont le droit de réclamer de leurs semblables le titre d'honnêtes gens; mais celui qui rentre dans sa conscience et se met en présence de la loi absolue, de celle qui règle l'intention comme l'acte, et qui ne se borne pas aux rapports sociaux, sentira dans son cœur tous les germes du mal, et reconnaîtra que c'est peut-être l'occa-

sion seule qui lui a manqué pour devenir un véritable malfaiteur. Lorsque vous vous trouvez en présence d'un criminel et que vous arrivez à connaître son histoire, ne vous demandez-vous jamais si, placé dans les mêmes circonstances, vous ne seriez pas devenu ce qu'il est, et plus mauvais peut-être? Ne vous arrive-t-il jamais de vous mettre par la pensée en face de telle tentation, de vous dire: si.., et de sentir le frisson courir sous votre peau? A l'école de la conscience, l'homme honnête aux yeux de ses semblables apprend trois choses: la reconnaissance envers Dieu, qui l'a préservé des tentations majeures de la vie, l'indulgence pour les autres, et la sévérité pour lui-même.

Nous sommes tous enveloppés dans le péché, et ceux qui s'estiment sans reproche, qu'en dirons-nous? Les admettrons-nous comme des exceptions à la règle commune? Lorsqu'un homme se dira sans reproche, non pas au point de vue social, en tant qu'il n'a ni volé, ni tué, ni publiquement menti, mais dans le sens moral et profond de ce mot; si un homme se dit sans reproche dans ce sens-là, j'irai consulter sa femme, ses enfants, ses voisins, et j'apprendrai qu'on lui reproche une foule de choses, et par-dessus tout son insupportable orgueil. Lorsque Jésus de Nazareth a prononcé la parabole dans laquelle il approuve l'humble publicain qui se frappe la poitrine, et condamne le pharisien qui rend grâce de toutes ses vertus, ce n'est pas le Fils de Dieu qui a parlé pour nous enseigner des vérités in-

connues, c'est le Fils de l'homme qui, se faisant l'organe de l'humanité, a exprimé le jugement de la conscience sur ces orgueilleux sans reproche qui, du haut de leur vertu, laissent tomber des regards de dédain sur les coupables qui les entourent.

Généralité de la douleur, généralité du péché; on peut en rire ou en pleurer, mais il est certain que le monde va de travers. D'ou cela vient-il, Messieurs? La solution individualiste du problème du mal doit vous paraître déjà bien douteuse. Qu'une créature libre ne choisisse pas toujours le bien, cela peut sembler naturel; mais que, dans les milliers et les millions de créatures humaines qui ont paru sur notre globe, toutes aient choisi le mal et attiré la souffrance, et qu'il ne s'en soit pas trouvé une, une seule, qui ait toujours choisi le bien, cela n'est pas impossible dans le sens logique et absolu de ce mot, mais cela est assurément fort étrange. Veuillez maintenant reconnaître votre propre pensée. Non-seulement vous ne pensez pas qu'il y ait d'homme qui ait toujours choisi le bien, mais vous ne croyez pas que, dans les conditions de notre humanité, l'existence d'un homme absolument bon soit possible. Personne ne le pense; et je n'en voudrais pour preuve que les controverses qui s'agitent autour du nom de Jésus de Nazareth. Ceux qui le disent absolument bon, concluent sans hésiter de sa bonté absolue à sa nature divine; et ceux qui nient sa divinité n'hésitent pas à nier la réalité historique de cet homme ab-

solument bon. Vous pensez aussi, non-seulement que toute créature humaine est atteinte par la souffrance, mais que, dans les conditions de l'humanité, l'existence d'un homme exempt de toute douleur est impossible. Vous traitez enfin de chimérique l'idée d'un homme entièrement exempt d'erreur. Vous croyez donc que le mal est inhérent à la nature humaine, sous la triple forme du péché, de l'erreur et de la souffrance. C'est là ce que j'appelle *l'essentialité du mal*. C'est ici que la solution individualiste va se montrer manifestement fausse, je veux dire incomplète.

Essentialité du mal.

Le mal est essentiel à l'humanité, c'est-à-dire que, indépendamment de nos fautes personnelles et des douleurs qui viennent de notre faute, ou de la faute de ceux qui vivent avec nous, il y a chez tous les hommes, par cela seul qu'ils sont hommes, une part de souffrance et un élément de péché. Je ne reviendrai pas sur le sujet de l'erreur. Notez bien que je dis un *élément* de péché, et non une part de péché.

Il est facile de nous convaincre que la douleur ne vient pas seulement de l'abus individuel des volontés, quoique cet abus en produise une large partie. Retournons aux faits qui accompagnent la transmission de la vie. Avant de se réjouir, parce qu'elle aura mis un homme au monde, une femme souffre les douleurs de

l'enfantement. Quelques parents, quelques amis attendent dans la chambre voisine. Qu'est-ce qui leur annoncera la délivrance de la mère? Ce sera la plainte de l'enfant. Le gémissement de la mère s'arrête pour laisser place au cri de son enfant, et, comme l'a dit le vieux Malherbe :

Nous naissons en pleurant, comme si la lumière
Qui fait voir l'Éternel à nos yeux la première,
Nous épeurait des maux que nous devons souffrir [1].

Et combien d'enfants moissonnés, presque à leur naissance, et sur la tombe desquels on ne pourrait mettre d'autre épitaphe que celle-ci : « Il a crié et il est mort. » Le pauvre enfant! est-ce sa faute? Et la mère? les douleurs de l'enfantement sont-elles le résultat des torts de sa volonté? Ces douleurs sont-elles épargnées à la femme pure, et réservées à la femme coupable? Non, sans doute, et, dans les faibles limites de notre vue, la douleur semble frapper comme au hasard, et, dans une indifférence suprême pour les individus, prélever une dîme à laquelle elle a droit sur l'humanité. Une part de nos souffrances n'appartient ni à un individu, ni à l'autre, ni à Jean, ni à Paul, ni à André, ni à Philippe, mais à ce qui est l'homme en

[1] Ode V, *Chamgoubert, ce n'est rien*.....

chacun de nous. N'est-ce pas un commun proverbe que « vivre c'est souffrir ? »

Passons au caractère essentiel du péché. Il existe un élément de péché dans la nature humaine, indépendamment de la faute des volontés individuelles : telle est notre affirmation. Il faut bien nous entendre ; car le péché étant une qualification de nos actes, et tout acte étant, semble-t-il, absolument individuel, il ne paraît pas facile, au premier abord, d'entendre que le péché puisse appartenir non à notre volonté, mais à notre nature. Aussi avons-nous dit, non une part, mais un élément de péché, et nous allons le comprendre. La volonté, la raison et la conscience ne constituent pas notre âme tout entière. La volonté n'est pas la seule origine de nos actes. Nous sommes poussés, sollicités par les tendances du cœur. Nous appelons cœur, dans un sens général, l'organe spirituel de tous nos désirs, de toutes nos inclinations, de tout ce qui nous porte à l'action, depuis l'amour le plus désintéressé, jusqu'au goût que nous pouvons avoir pour tel mets déterminé. Lorsqu'un homme suspend l'action de sa volonté, il agit sous la seule impulsion de ses penchants, et, comme le dit une expression familière et profonde, il va comme son cœur le mène. Le cœur constitue, au point de vue moral, ce que nous appelons une nature, nature qui est toujours là au fond de notre âme, et derrière notre liberté. En présence de cette nature, la volonté libre consent ou résiste ; elle peut

consentir au mal, elle peut résister au bien. Une grande partie de notre responsabilité se manifeste dans notre consentement ou dans notre résistance aux impulsions du cœur. Cette nature morale qui pèse sur notre volonté, et qui la porte à abdiquer pour laisser agir le cœur, cette nature, en sommes-nous personnellement responsables ? Totalement, non, c'est ce que nous verrons tout à l'heure; partiellement, oui, c'est ce qu'il importe de ne pas oublier.

La conséquence d'un acte mauvais est que nous sommes disposés à le commettre de nouveau, si une expérience amère, ou la puissance du repentir ne luttent pas contre la loi de la nature. Cette loi est que la répétition des actes augmente l'inclination à les accomplir. Tel est l'effet mystérieux de l'habitude : l'emploi de notre liberté se fixe pour ainsi dire dans des penchants qui primitivement procèdent de nous. Cela est très-visible, par exemple, dans le cas de l'ivrognerie. L'homme qui a commencé à s'adonner à la boisson en luttant contre sa conscience, et en sentant qu'il pouvait, qu'il devait résister, devient peu à peu l'esclave de l'abus même qu'il fait de sa volonté ; et quand il s'est adonné au mal pendant dix, vingt, trente années, et que sa volonté s'est incrustée dans la puissance des penchants, il dira que la nature est plus forte que lui. Il dira vrai peut-être ; mais qu'est-ce qui a créé cette nature ? Lui-même. C'est ainsi que le passé de la liberté se montre dans le présent de la nature, et qu'en nous

adonnant au mal, volontairement d'abord, nous devenons enfin ses esclaves; nous avons fabriqué et rivé nous-mêmes la chaîne de notre servitude. Cette puissance de l'habitude existe pareillement pour le bien. Vous faites aujourd'hui une bonne action avec effort, avec un effort qui est peut-être héroïque; vous la ferez demain avec un effort moindre; dans quelque temps vous la ferez sans effort; la pratique du bien vous sera devenue facile; l'emploi de votre liberté aura incliné votre cœur du bon côté, et le passé de votre liberté se trouvera dans le présent de votre nature.

Il y a donc dans nos dispositions actuelles une part qui résulte de l'usage antérieur de notre liberté. Est-ce là tout, et n'y a-t-il dans notre nature que ce que nous y avons mis nous-mêmes, ou que ce qu'y ont mis les autres par l'influence que nous en avons reçue? Non, sans doute; il y a en nous une nature primitive, des dispositions qui sont nées avec nous, comme le dit le mot lui-même, car le mot *nature* vient de la même racine que le verbe naître. La nature personnelle de chaque individu est déterminée, avant l'action de sa volonté et l'influence de ses semblables, par des penchants liés à son organisation et qui lui sont transmis par sa famille, par son peuple, par sa race. Ce n'est pas tout : au-dessous de ces transmissions héréditaires spéciales se trouvent les principes de la nature humaine en général. Dans la croissance harmonique du corps et de l'âme, le germe de cette nature se développe, se dé-

roule peu à peu sous l'œil de la conscience, et constitue l'ensemble des inclinations que nous appelons le cœur. Or le cœur s'éveille avant la conscience. A l'époque où l'homme, prenant possession de lui-même, devient un être moral, époque qui varie beaucoup avec les individus, et qui semble chez quelques-uns n'arriver jamais, la volonté se trouve en présence des inclinations du cœur. C'est en ce sens que la nature de notre âme peut être dite bonne ou mauvaise; c'est en ce sens qu'il peut y avoir un élément de bien essentiel à la nature humaine, ou un élément de péché essentiel à cette nature. Le péché proprement dit renferme un acte de volonté nécessairement individuel, mais des prédispositions au mal constituent un élément de péché. Où en est l'humanité sous ce rapport? Quand un homme prend possession de lui-même, se trouve-t-il, comme l'Hercule de la fable, ayant à faire un choix entre le bien et le mal qui se trouvent, à conditions égales, l'une à sa droite, et l'autre à sa gauche? Les deux plateaux de la balance sont-ils également chargés? C'est là toute la question. Or les deux plateaux de la balance ne sont pas également chargés: le cœur est incliné vers le mal. Nous ne sommes pas naturellement disposés au crime: la prédisposition à l'assassinat et à des actes de nature analogue n'est qu'une épouvantable exception. Le crime est l'accident du mal, le paroxisme de la maladie, comme l'héroïsme est le cas exceptionnel dans le bien. La vraie question est de

savoir ce qui nous est le plus facile en présence de la loi tout entière, le vice ou la vertu? Si notre langue est bien faite, poser la question c'est la résoudre; car le mot *vertu* signifie force, et vous savez que nous avons l'habitude de qualifier nos vices du titre de faiblesses. Prouvons que la langue a raison.

Dans le développement de la nature humaine, la sensualité a une influence visiblement anormale. Sous une forme ou sous une autre, chacun, quand il veut accomplir la loi de l'esprit, se trouve soumis à la loi des membres, sans qu'il puisse attribuer à sa volonté, qui demeure responsable de consentir au mal, l'origine même de ses passions mauvaises, ou la tentation. Dans nos rapports avec nos semblables, nous pouvons avoir bon cœur, et nous émouvoir des chagrins des autres, sans avoir pourtant le cœur bon. Avons-nous primitivement le cœur bon, dans le sens profond du mot? Sommes-nous plus naturellement enclins à l'accomplissement de la loi de la charité? à l'indifférence qui ne se soucie pas des autres? ou encore à l'esprit d'orgueil qui se préoccupe des autres pour les dominer? Pour bien connaître où nous en sommes à cet égard, suspendez l'action de votre volonté, et regardez passer en vous le fleuve de vos pensées et de vos sentiments,

Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler [1].

[1] A. de Musset, *Rolla*.

C'est l'état de rêverie. Nous pouvons déterminer d'une manière générale où va l'humanité, quand, laissant flotter les rênes de la volonté, elle s'abandonne à la rêverie, c'est-à-dire quand l'homme laisse couler en soi la nature humaine. Dieu me garde de méconnaître ce qu'il y a de pur dans les rêveries de bien des jeunes filles, ce qu'il y a de nobles élans dans l'imagination de bien des jeunes hommes. Oui, nos âmes sont traversées par des éclairs brillants, par de splendides lueurs; mais hélas! ces lueurs et ces éclairs ne font trop souvent que montrer nos ténèbres. Vous en rapporterez-vous à la sagesse des nations? Puisque nous cherchons un témoignage relatif à l'état de l'humanité, c'est l'humanité qu'il faut entendre. Que dit la sagesse des nations? Ne dit-elle pas que l'oisiveté est la mère de tous les vices? Mais si l'oisiveté, qui n'est que la suspension de l'effort, laisse errer l'imagination dans des voies mauvaises où se rencontrent le vice et le crime, il est évident que notre nature n'est pas bonne, et que l'humanité, à laquelle nous participons, place en chacun de nous, non pas le péché proprement dit et complet, qui résulte de l'acte de notre volonté, mais un état du cœur qui nous incline à des actes mauvais, c'est-à-dire un élément de péché. « Je suis convaincu, écrit « J.-J. Rousseau[1], qu'il n'est point d'homme, si honnête

[1] *Mémoires et correspondance de Mme d'Epinay*, édition Charpentier, t. II, p. 406.

« qu'il soit, s'il suivait toujours ce que son cœur lui « dicte, qui ne devînt en peu de temps le dernier des « scélérats. »

Il nous reste une dernière question à poser. Cette nature mauvaise qui est en nous, et que chacun peut contribuer à augmenter pour sa part par les actes de sa propre liberté, mais qui préexiste à l'individu, cette nature serait-elle seulement le résultat des fautes accumulées des générations ? La transmission héréditaire des penchants mauvais est un fait incontestable et qui, à lui seul, démontre l'insuffisance de la solution individualiste ; mais le simple fait de la transmission héréditaire, telle que nous pouvons l'observer dans l'histoire, ne résout pas le problème. En effet, si notre nature telle qu'elle est, était seulement le résultat des actes accumulés des générations, l'histoire devrait nous présenter ce spectacle-ci : l'humanité à son origine se montrerait bonne, et irait s'altérant peu à peu par les fautes de ses membres ; elle serait semblable à une eau pure sortant du pied d'un rocher de nos Alpes, et dont la limpidité diminue à mesure qu'elle descend dans les vallées. En est-il ainsi ? Trouvons-nous à l'origine de l'histoire du monde le bien à l'état pur, ou du moins des fautes légères, et voyons-nous le mal grandir peu à peu ? Je ne parle pas ici des traditions religieuses relatives à un état antéhistorique, mais de l'histoire. Les débuts de toutes les annales des peuples ne nous

présentent pas une civilisation bonne, tellement qu'on a pu croire, bien à tort assurément, que l'état des sauvages est l'état primitif du genre humain. Remonterons-nous de l'histoire proprement dite à la légende, aux âges héroïques de la Grèce, par exemple? Que trouverons-nous? Que dit Clytemnestre à Agamemnon, quand Agamemnon veut immoler Iphigénie?

Vous ne démentez point une race funeste!
Oui, vous êtes le sang d'Atrée et de Thyeste:
Bourreau de votre fille, il ne vous reste enfin
Que d'en faire à sa mère un horrible festin[1]!

Ce repas de cannibales fait en famille n'éveille pas l'idée d'une civilisation bonne. Ouvrirons-nous le livre sacré des Hébreux? La terre crie parce qu'elle a bu le sang d'Abel. Tournez la page: Lot ne fuit l'effroyable corruption de Sodome que pour devenir, victime des désordres de sa propre famille, le père incestueux des races maudites de Moab et d'Ammon. Nous ne voyons pas, dans le champ de l'histoire, l'humanité procéder d'une source pure, et s'altérer peu à peu par la simple action des volontés individuelles.

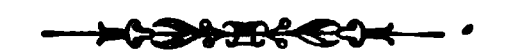
La doctrine individualiste est donc insuffisante. Elle ne saurait rendre compte de la transmission héréditaire des penchants d'une génération à l'autre; elle est absolument condamnée par la présence du mal dès le début

[1] *Iphigénie* de Racine, acte IV, scène IV.

de l'histoire. Aussi, ceux qui soutiennent cette doctrine finissent toujours par en proclamer l'insuffisance, comme malgré eux. Quand ils ont montré, et montré avec toute raison, la part du mal qui résulte de l'action des volontés individuelles, ils sont obligés de rejeter le reste, ou sur le compte de la société : c'est la théorie de Rousseau ; ou sur la nécessité même des choses : c'est la théorie d'un grand nombre de philosophes. Rejeter le mal sur la société, est une solution visiblement trompeuse ; d'où vient le mal dans la société ? Rejeter une part du mal sur la nécessité primitive et absolue des choses, ce n'est pas résoudre le problème, c'est le nier, puisque tout mal reconnu nécessaire est proclamé par là même bon.

Où en sommes-nous donc, Messieurs ? Les ténèbres nous entourent de toutes parts, et nous paraissons perdus dans des voies sans issue. Voici en effet l'état de la question. Le mal ne peut provenir de Dieu, parce que le bien et la volonté de Dieu sont la même chose. Faire Dieu l'auteur du mal, c'est une contradiction. Le mal ne peut pas venir d'un principe éternel autre que Dieu, parce que Dieu est le principe universel en dehors duquel il n'y en a primitivement point d'autre ; il est, et il est seul l'Éternel. Nous sommes donc renvoyés, pour trouver l'origine du mal, aux volontés créées. Nous étudions l'action individuelle des volontés créées ; nous y trouvons l'explication d'une partie considérable du mal, il est vrai ; mais une partie très con-

sidérable aussi échappe à notre explication. Une puissance mauvaise semble planer sur l'humanité dans toutes les pages de son histoire, et dès le commencement de sa vie; ou, pour employer une figure qui répondra mieux à ma pensée, un principe d'infection semble avoir atteint l'humanité, et exister en chacun de nous avec ce qui nous fait hommes. Ce principe mauvais quel est-il, et d'où peut-il venir? Aujourd'hui nous devions poser le problème; dans notre prochaine séance nous chercherons à le résoudre.



QUATRIÈME DISCOURS

LA SOLUTION

MESSIEURS,

Nous cherchons l'origine du mal, c'est-à-dire d'un désordre qui se manifeste dans l'humanité sous les formes de l'erreur, de la souffrance et du péché. Nous avons rencontré une solution du problème qui consiste à établir que, le péché étant donné, on reconnaît dans les autres éléments du mal sa conséquence naturelle. A cet égard nous n'avons rien à objecter. Là où se rencontre la révolte d'une volonté contre sa loi, le désordre et la douleur sont expliqués d'une manière qui satisfait la conscience et la raison. Mais la solution indiquée considère seulement l'action des volontés individuelles. Sous ce rapport elle nous a paru insuffisante, parce qu'elle ne rend compte ni de la généralité de la douleur, ni d'un élément essentiel de péché dont

on ne peut trouver l'origine dans l'action des individus. Il existe, avons-nous dit, comme un principe d'infection qui vicie notre cœur. D'où vient-il ?

Il est d'une extrême importance pour la pratique de la vie de reconnaître le caractère essentiel du mal. Si l'on ignore que l'humanité se trouve dans un état fondamental de désordre, on est toujours disposé à prendre l'état général des faits, le commun usage, pour la règle de ce qui doit être, d'où résulte un prodigieux affaissement de la conscience. Quant à la question de l'origine de cet état mauvais, elle paraît, au premier abord, une question purement spéculative. Elle n'est pas directement pratique, en effet. Dès qu'il est admis que le mal ne doit pas être, il en résulte que si notre cœur est mauvais, nous avons le devoir de combattre notre cœur. Nous l'avons dit dès le début, tout le résultat de nos études pour la conduite de la vie est renfermé dans ces seules maximes : « Ayez le mal en horreur et attachez-vous fortement au bien [1]. » Au point de vue pratique, nous pourrions donc, semble-t-il, passer immédiatement à notre sixième séance, où nous devons traiter du combat de la vie. Mais je ne saurais admettre, dans un sens absolu, l'indifférence morale de la question que nous abordons aujourd'hui. Si l'on n'a aucune idée sur l'origine du mal, on risque toujours, ou de le croire nécessaire, ce qui porte atteinte

[1] Épître de St. Paul aux Romains, XII, 9.

à la conscience, ou de le rapporter à Dieu, ce qui lèse gravement le sentiment religieux. Sans être directement pratique, notre étude actuelle a donc une influence indirecte, mais réelle pourtant, sur l'ordre moral. D'ailleurs, l'enseignement qui nous rassemble vous a été proposé à titre d'enseignement philosophique, et la condition de la philosophie est de chercher une solution partout où elle rencontre un problème. Il importe pourtant de le dire: Si vous admettez, sans restriction ni réserves, l'obligation de combattre le mal, les doutes que vous pourrez concevoir sur la solution que j'ai à vous indiquer ne devront pas détruire la valeur des considérations qui termineront cet enseignement. Après nous être séparés sur une question de théorie, nous pourrions nous retrouver ensemble sur le terrain des applications.

Je vais vous proposer ma solution pour le problème du mal; indiquer ses sources historiques; et la développer, en marquant ses conséquences pour l'idée que nous devons nous faire de l'état primitif de l'humanité et de l'origine de son état actuel. Solution proposée, — sources historiques de cette solution, — état primitif de l'humanité, — origines de son état actuel; tel sera l'ordre de nos pensées.

I. SOLUTION PROPOSÉE

Nous étudions le problème du mal d'une manière générale pour tous les esprits créés; mais l'humanité

seule, entre les familles d'esprits dont nous pouvons supposer l'existence, se trouvant dans le champ de notre observation, c'est à l'humanité que nous appliquerons une théorie universelle de sa nature. Voici la solution que je vous propose aujourd'hui, et que j'essaierai de défendre dans notre prochaine séance. L'humanité est corrompue parce qu'elle s'est corrompue. Un acte primitif de l'humanité a créé, par l'abus du libre arbitre, par une révolte contre la loi, le cœur mauvais de l'humanité. D'où résulte que dans chaque individu il faut distinguer deux choses : 1° sa volonté personnelle, responsable de ses actes et de son consentement aux inclinations de la nature ; 2° la nature humaine qui est en lui, et dont il est responsable, pour sa part, non comme individu, mais en sa qualité d'homme. Il se trouve ici deux affirmations qui doivent être maintenues avec une égale fermeté : la responsabilité collective de l'humanité, et la responsabilité individuelle de chacun de ses membres. Ces affirmations ne se contredisent pas, mais se limitent et se complètent. Je serai appelé, par la nature de mon travail, à insister sur la première, sur la responsabilité collective du genre humain ; mais il importe de nous tenir sur nos gardes pour ne pas laisser ébranler la seconde, la responsabilité individuelle. N'imitons pas le paysan ivre, dont parle Luther, qui, monté sur un cheval, penche d'un côté, et quand il veut se redresser tombe de l'autre côté, sans réussir à trouver son aplomb.

Pour accepter, et même pour comprendre la solution que je vous propose, il faut concevoir l'humanité comme n'étant pas simplement une réunion d'individus, un tas, un monceau, mais une existence réelle, distincte des individus sans toutefois en être séparée, et qui peut être l'objet d'une imputation morale. Si nous tenions le langage ordinaire pour exact, il n'y aurait rien là qui pût nous arrêter. Nous parlons de la conscience humaine; nous attribuons continuellement des sentiments et des actes à l'humanité. Mais lorsque nous réfléchissons, il nous semble que le langage est trompeur; il nous semble que les individus existent seuls, et que le mot *humanité* est un terme abstrait qui ne désigne aucune réalité autre que la collection des individus. Cette manière de voir a en sa faveur les apparences, et une philosophie qui obtient facilement du crédit parce qu'elle s'applique à justifier les apparences. La théorie que je défends heurte assez vivement la première manifestation du sens commun. Mais voici la convention que je vous propose, en raison même de la difficulté du sujet. Je m'engage à ne pas terminer ces séances par une conclusion triomphante dans laquelle je déclarerai avoir détruit toutes les objections, et dissipé toutes les ténèbres. D'autre part, je vous demande de ne pas repousser à première vue l'idée que je vous présente parce qu'elle vous semblera nouvelle. Si vous repoussez toute idée nouvelle, vous ne ferez pas de grands progrès dans l'acquisition de la vérité. Si ma solution

vous paraît bizarre, veuillez ne pas la rejeter immédiatement comme absurde. Prenez le temps d'y réfléchir, pendant des jours, des semaines, des mois, des années peut-être. Une idée est une semence. Si vous estimez que la semence que je désire déposer dans votre pensée peut avoir quelque valeur, laissez-la croître, faites-la croître par la réflexion; et attendez, pour porter un jugement définitif, de voir la nature et la qualité de la plante que la semence pourra produire. Du reste, bien que je cherche à vous présenter mes pensées dans le meilleur enchaînement possible, elles ne forment pas un tout tellement indivisible qu'il faille nécessairement tout adopter ou tout rejeter. Ceux d'entre vous qui n'accepteraient pas la solution proposée, pourront peut-être retirer néanmoins quelque profit des détails de cette discussion.

Je pourrais dire, sans dépasser l'expression de ma pensée, que les sciences contemporaines, depuis un demi-siècle surtout, concourent toutes à placer sérieusement l'esprit humain en présence de la solution que je vous indique. Je pourrais m'adresser au penchant légitime qui nous fait aimer la nouveauté, et à l'altération mauvaise de ce penchant qui, en présence de ce qui appartient au passé, nous porte à employer cette expression familière de dédain : *connu.* Je pourrais dire que je vous apporte, non pas la science moderne, mais une science plus moderne que la moderne, parce qu'elle est celle de l'avenir. En effet, dans l'ordre de la science

et de la philosophie, la solution que je vous apporte est nouvelle, si nouvelle qu'elle n'est encore qu'à l'état de naissance. Mais, sous une autre forme, cette solution est ancienne et fort ancienne: elle existe dans le monde comme une vieille vérité que la science commence à épeler peu à peu et finira par lire; telle est ma conviction. Ne pas constater ce fait, et vouloir flatter votre goût pour la nouveauté, ce serait m'exposer au danger d'être justement repris par tous ceux de vous qui connaissent l'histoire de la pensée humaine; et ce serait de plus, dans mon propre sentiment, employer un mensonge vulgaire, et comme un artifice de roué. Il est donc convenable de dire brièvement l'origine historique de la solution proposée; mais entendons-nous bien sur la nature de cette convenance.

Une doctrine scientifique est une supposition, ou pour employer le terme d'école, une hypothèse, destinée à expliquer les faits, et qui est démontrée vraie dans la mesure où elle explique les faits. Son origine n'a aucune importance quant à la question de sa vérité. Par exemple, la gravitation universelle était dans l'origine une simple supposition. Cette supposition est devenue une loi démontrée parce qu'elle a rendu compte à la raison des mouvements des corps célestes. Elle est démontrée parce qu'elle explique les faits, et pas autrement. La découverte de cette grande loi est attribuée à Newton. On a prétendu, en dernier lieu, en se fondant sur des documents dont l'authenti-

cité est douteuse, que la découverte appartient effectivement à Pascal. Cette contestation a un intérêt historique, mais elle n'a aucune portée pour la loi de la gravitation qui fait sa preuve par l'observation des astres et le calcul, et d'une manière tout à fait indépendante du nom de son fondateur. La question d'origine est donc sans influence sur la preuve d'une doctrine. Il est d'usage cependant de mentionner Galilée, lorsqu'on parle des lois de la pesanteur qu'il a découvertes, et de nommer Kepler, lorsqu'on expose les lois du mouvement des planètes établies par cet astronome. Ce sont là des renseignements historiques qui ont de l'intérêt, et les marques d'une juste reconnaissance. Dans le cas qui nous occupe, il importe, du reste, de mentionner l'origine de notre solution pour entrer, à ce propos, dans des explications dont vous ne pourrez pas méconnaître l'importance.

II SOURCES HISTORIQUES DE LA SOLUTION

Notre solution a divers antécédents dans l'histoire des doctrines religieuses. Elle a toujours été renfermée implicitement dans une foi réelle et sérieuse en Dieu: elle a été dégagée et proposée au monde d'une manière positive, mais non pas sous une forme scientifique, dans la parole chrétienne. Voici donc l'affirmation dans laquelle se résume tout mon enseignement, en ce qui concerne la solution du problème.

Le dogme chrétien de la chute de l'humanité renferme la doctrine philosophique qui rend le mieux compte à la raison des données de l'expérience à l'occasion desquelles se pose le problème du mal.

L'importance de cette affirmation exige qu'elle soit expliquée avec soin. Nous allons préciser le sens de chacun de ces termes: *chute de l'humanité*, *dogme*, *doctrine philosophique.*

Et d'abord, qu'est-ce que l'idée chrétienne de la chute de l'humanité? Je l'expose ici, il est presque superflu de le dire, sous ma responsabilité, et dans le sens où cette idée me paraît commune à toutes les grandes manifestations de la pensée chrétienne. L'affirmation qu'il existe un désordre essentiel dans la nature humaine a une importance de premier ordre dans l'organisme du dogme évangélique; c'est véritablement la pierre d'angle de l'édifice. Le dogme évangélique, en effet, contient ces trois pensées capitales: la création de l'humanité, sa rédemption et sa restauration morale, ou sa sanctification. La rédemption et la sanctification ont pour but de rétablir le plan primitif de la volonté créatrice au sein d'un état de désordre. Si l'affirmation d'un désordre essentiel est supprimée, il n'y a plus de place pour la rédemption, et il n'y a plus moyen de comprendre une restauration; il ne reste plus que la doctrine de la création, c'est-à-dire le déisme. Dès lors le chrétien se trouve en présence d'une objection irréfutable du déiste, qui lui dit:

« Quelle idée avez-vous de votre Dieu? Vous pensez qu'il a dû intervenir dans le monde par un acte surnaturel; il faut donc que ce soit un ouvrier mal habile, puisqu'il n'a pas bien fait son ouvrage du premier jet, et qu'il a dû y revenir. » L'argument est sans réplique; le chrétien assez malavisé pour avoir méconnu la place qu'occupe dans sa doctrine le caractère essentiel du désordre du monde, se trouve réduit au silence, ou embarrassé dans une série de contradictions. Il continuera, en effet, à moins qu'il ne change tout son vocabulaire, à appeler Jésus-Christ du nom de Sauveur, à parler de salut et de restauration. Or il est manifeste qu'on ne sauve que ce qui est en danger de se perdre, et qu'une œuvre de restauration ne s'accomplit que là où l'ordre primitif a été détruit. Au contraire, dès le moment où l'on admet que la nature humaine a été viciée, on comprend l'intervention de Dieu pour le rétablissement de l'ordre, intervention surnaturelle quand à la nature déchue, mais qui a pour but le rétablissement de la nature primitive.

Un trouble fondamental apporté dans le plan de la création: telle est donc la pierre d'angle de l'édifice du dogme chrétien. Ce trouble d'où vient-il? S'il fallait admettre qu'un être comme l'un de nous eût péché, et que ce péché eût été imputé à d'autres êtres, autres dans le sens absolu du mot; s'il fallait admettre que des renforts venus du dehors dans une garnison seraient traités comme coupables d'un acte de sédition

qui aurait eu lieu avant leur arrivée, cette idée choquerait si directement le sentiment de la justice que la conscience humaine ne voudrait pas même l'examiner. Mais ce n'est pas là l'enseignement chrétien. L'enseignement chrétien renferme une affirmation qui peut se traduire par ces paroles-ci : L'acte qui a troublé l'ordre de la création, n'est pas l'acte d'un individu, dans le sens que nous donnons maintenant à ce mot, mais d'un individu primitif qui ne participait pas seulement à la nature humaine comme l'un de nous, mais dans lequel, parce qu'il était primitif, cette nature se trouvait concentrée tout entière, de telle sorte qu'on pourrait le nommer l'*homme-humanité*. Ses actes réunissaient deux caractères qui dès lors ont été distincts : ils étaient à la fois individuels et humains, dans toute la généralité de ce dernier terme. L'humanité tout entière était réellement présente dans celui qui est tombé, et qui était son chef, son germe et sa source.

Est-ce bien là le sens de l'enseignement chrétien ? Ceci est une question de fait. Vous pouvez recourir aux documents que vous voudrez : ouvrez le *catéchisme du concile de Trente*, le *catéchisme de l'Église orthodoxe d'Orient*, les *Institutions de Calvin*[1].... ; vous verrez

[1] Adam a été comme une source et comme un principe. — *Catéchisme du concile de Trente*, chap. III, § 1.

Le torrent qui s'échappe d'une source impure est tout naturellement souillé comme elle. — *Catéchisme détaillé de l'Église catholique orthodoxe d'Orient*. Du troisième article de la foi.

On ne trouvera nul commencement de ceste pollution, sinon

partout le même soin pris pour prévenir la pensée que le péché aurait passé d'un individu à d'autres individus qui n'auraient pas eu un rapport essentiel avec le premier. Vous verrez partout l'emploi de l'idée d'un principe, et des images d'un germe, d'une source. « Dieu, » dit Bossuet, « regarde tous les hommes comme un seul « homme dans celui dont il veut tous les faire sortir[1]. » J'ai entendu, un jour, M. Charles Secrétan, dans un bel et bon commentaire sur cette parole de l'évêque de Meaux, observer que le regard de Dieu ne se trompe pas, et que dire ce que Dieu voit, c'est dire ce qui est, dans le sens de la réalité la plus profonde et la plus sérieuse. Écoutons encore un contemporain, un des hommes qui défendent aujourd'hui la cause chrétienne, en Allemagne, avec le plus d'autorité et de succès. « Notre sort à tous, dit le professeur Luthardt, a été « décidé par l'acte du premier de notre race; car ce « n'est pas seulement l'acte d'un individu, mais l'acte « du représentant de tous les hommes.... Nous formons « tous une grande unité. Chacun est engagé mysté- « rieusement dans le tout; nul ne peut s'isoler et dire:

qu'on monte jusques au premier père de tous, comme à la fontaine. Certainement il nous faut avoir cela pour résolu, qu'Adam n'a pas seulement esté père de l'humaine nature, mais comme source ou racine: et pourtant qu'en la corruption d'iceluy, le genre humain par raison a esté corrompu. — *Institution de la religion chrestienne*, par Jehan Calvin, livre II, chap. I.

[1] *Histoire universelle.* — La suite de la religion, page 170 de l'édition originale.

« En quoi cela me concerne-t-il[1] ? » Telle est la valeur que nous attribuons à ces mots, *la chute de l'humanité*, mots qui expriment un des éléments du dogme chrétien.

Maintenant qu'est-ce qu'un dogme? Un dogme est une affirmation qui ne s'appuie pas directement sur le raisonnement ou sur l'expérience, mais sur la foi à l'autorité d'un témoignage. Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment sais-je, par exemple, moi qui n'ai jamais été en Angleterre, qu'il existe une ville nommée Londres, qui est la capitale de ce pays? Je ne le sais pas par le raisonnement; ma raison pourrait s'exercer pendant l'éternité sans découvrir l'existence de Londres. Je ne le sais pas non plus par mon expérience; je le sais par la foi accordée au témoignage qui me transmet l'expérience d'autrui. Comment savez-vous qu'il existe une Chine, et une ville nommée Pékin, qui est sa capitale? Ce n'est là pour vous, à moins que vous n'ayez été en Chine, ni une vérité de raisonnement, ni une vérité d'expérience; c'est un dogme qui repose sur l'autorité du témoignage. Cependant vous avez à cet égard une certitude absolue; vous ne doutez pas plus de l'existence de la Chine

[1] Luthardt, *Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums*, im Winter 1867, zu Leipzig gehalten. Zweiter Vortrag: die Sünde.



que de celle de la salle où nous sommes maintenant rassemblés; la preuve en est que plusieurs de vous fabriquent des montres pour les expédier dans ce pays-là; en sorte que l'existence de la Chine est dans votre pensée l'objet d'une foi assez active pour déterminer votre conduite. Cet élément de dogme naturel dans la pensée de l'homme n'a pas, je le crois, attiré d'une manière suffisante l'attention des logiciens. Ils parlent tous du témoignage et de la foi au témoignage, mais ils en parlent souvent sans marquer toute l'étendue et toute la portée du fait qu'ils indiquent.

On limite ordinairement l'emploi du mot dogme au domaine religieux. Qu'est-ce qu'un dogme religieux? C'est une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine. Le témoin peut n'être qu'un simple agent de transmission, comme Mahomet, par exemple, l'est pour les musulmans; il peut aussi connaître directement et par sa nature même le monde divin, comme c'est le cas du Christ dans la foi des chrétiens. Un dogme chrétien est une affirmation dont la base est l'autorité du témoignage de Christ, qui est le dogme des dogmes. Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient

une vérité immobile, une vérité que l'on peut comprendre plus ou moins, dont l'intelligence peut être progressive, mais qui reste fixe en elle-même. C'est là ce qui éloigne beaucoup d'esprits du dogme, parce que l'autorité qui en est inséparable se présente à eux comme une chaîne. Les croyants, trouvant leur force là où d'autres pensent voir des entraves, et leur appui dans ce qui semble à d'autres un obstacle, les croyants disent qu'il n'est pas certain qu'il convienne de dénouer tous les liens et de briser toutes les chaînes. Ils font remarquer, par exemple, que la barque démâtée et privée de gouvernail aurait tort de briser la corde qui la rattache au navire qui la remorque, et que, sur le navire même, on ne maudit pas la chaîne qui permettra de jeter l'ancre au besoin et de préserver l'équipage de la violence des vents et de la fureur des vagues.

L'autorité du dogme n'étant que le résultat de la foi, il est clair que cette autorité n'existe que pour le croyant. L'autorité du dogme imposée à ceux qui ne croient pas est une idée tout à fait contraire à la raison. Par l'emploi de la force on contraint les hommes à des actes; on les contraint, s'ils sont lâches, à proférer des paroles menteuses; mais prétendre obtenir par l'emploi de la force un acte de foi est une absurdité palpable. Cette absurdité, réalisée par l'emploi de la puissance civile dans les matières de religion, nous a été bien funeste. La fumée des bûchers de l'inquisition obscurcit encore le ciel de bien des âmes; et, pour passer du

grand exemple au petit, les flammes qui ont dévoré Servet ne sont pas une lumière qui attire des regards bienveillants du côté de l'Évangile. La confusion de l'autorité du dogme pour le croyant et de l'autorité du dogme imposée à ceux qui ne croient pas, a été le fléau du moyen âge.

Qu'entendons-nous maintenant par une doctrine philosophique? Qu'est-ce que la philosophie? La philosophie est la recherche d'une explication générale de l'univers, libre de toute présupposition dogmatique. Dès qu'il existe, à la base d'une science, une présupposition dogmatique quelconque, l'autorité de Jésus-Christ, celle de Mahomet, celle du Bouddha, celle enfin d'un révélateur quelconque, tenu pour l'organe de la divinité, cette science n'est plus de la philosophie. Dirons-nous pour cela que la philosophie est une recherche de la raison libre de toute autorité? Non, certes. Une recherche libre de toute autorité ne serait qu'une libre divagation. Les spéculations philosophiques sont soumises à l'autorité des faits, à l'autorité de la logique, à l'autorité du témoignage naturel; mais la philosophie n'en appelle jamais, pour établir une affirmation, à l'autorité d'un témoignage surnaturel et divin.

Nous avons expliqué les termes de notre affirmation fondamentale; je la reproduis :

Le dogme chrétien de la chute de l'humanité renferme

la doctrine philosophique qui rend le mieux compte à la raison des données de l'expérience à l'occasion desquelles se pose le problème du mal.

Maintenant, Messieurs, ne serai-je pas le fidèle interprète de la pensée de quelques-uns d'entre vous, en m'adressant à moi-même, et pour votre compte, le discours que voici? « La foi étant le domaine de l'autorité, et la philosophie étant le domaine de la liberté, il y a incompatibilité entre la philosophie et le dogme. Le but de nos réunions est une étude philosophique; vous sortez donc du programme en y introduisant le dogme. »

N'est-ce pas là ce que plusieurs d'entre vous pensaient tout à l'heure en m'écoutant? Le sujet est grave; il importe de nous bien entendre. Il n'y a aucune place pour le dogme et pour l'autorité du dogme dans une discussion philosophique; le dogme ne peut être proposé comme dogme, et avec l'autorité qui lui appartient, que dans une assemblée qui suppose le consentement préalable de ses membres à une foi commune, c'est-à-dire dans une église. Ici, et entre nous, il ne peut être question de rien de semblable. Par conséquent, si j'emploie jamais l'argument d'autorité; s'il m'arrive jamais de raisonner ainsi : cette affirmation est vraie, car elle est contenue dans tel texte, elle a été proclamée par tel corps ecclésiastique auquel nous devons nous soumettre, je déclare d'avance tout argument de cette nature hors de place, frappé de nullité

dans la discussion qui nous rassemble; je le retire et le rétracte d'avance. Mais, si dans le dogme nous croyons trouver une solution aux problèmes que pose l'esprit humain, ne pourrons-nous pas dégager cette solution de l'ensemble du dogme, n'y voir qu'une doctrine qui nous est offerte pour résoudre un problème, et étudier cette doctrine dans les conditions de la science, c'est-à-dire en n'ayant pas d'autre règle que de la confronter avec les faits pour voir si elle les explique, si elle en rend raison? C'est là ce que je vous propose. Je ne vous propose point la discussion d'un dogme, ce qui nous rejetterait nécessairement sur la question de l'autorité, fondement de tout dogme; je vous invite à examiner librement une doctrine philosophique, en annonçant qu'en fait cette doctrine est renfermée dans le dogme chrétien. Qui pourrait se refuser à un procédé de cette nature? Des chrétiens? Mais si l'on peut établir, au moyen d'une discussion parfaitement libre, qu'il y a dans le dogme une doctrine, et que cette doctrine est une lumière pour la science; si l'on peut démontrer ainsi que, sur les points qui intéressent le plus l'humanité, la simple parole de Jésus de Nazareth renferme la solution de problèmes que la sagesse des Grecs et celle des Orientaux n'avaient pas réussi à résoudre pleinement, les chrétiens ne comprennent-ils pas qu'il y aurait là un argument bien puissant en faveur de leur cause? Ne comprennent-ils pas aussi que cet argument n'a de valeur que si l'on a discuté,

avec la parfaite indépendance en dehors de laquelle il n'y a plus de science vraie, non pas le dogme, mais la doctrine qu'on en a extraite ? Serait-ce des *libres-penseurs* qui refuseraient d'entrer dans la voie que j'indique ? Comment ? Messieurs, parce qu'une doctrine est pour beaucoup de vos semblables un dogme de foi, vous ne voudriez pas, vous, l'examiner, la discuter, la peser sérieusement ! Où serait donc votre liberté ? Ne feriez-vous pas ainsi de votre indépendance prétendue une servitude véritable ? Ce serait là de votre part une étrange inconséquence, à moins que vous n'admettiez, comme un axiome au-dessus de toute discussion, qu'il ne peut rien y avoir de vrai dans la foi des chrétiens, que tout, absolument tout ce qui est marqué du sceau de l'Évangile est convaincu par là même de fausseté. Dans ce cas, vous professeriez la maxime qu'il est permis de tout croire, excepté ce qu'ont cru nos pères. La maxime est-elle bonne ? Je pense qu'elle ne serait bonne que pour vos enfants, qui feraient sagement de vous l'appliquer, et, sur ce point-là du moins, de ne pas penser comme vous.

J'espère que vous voyez maintenant en toute clarté le terrain sur lequel nous marchons. L'origine historique de la solution que je vous propose, le fait que cette solution est renfermée dans le dogme chrétien, est une circonstance extérieure à notre discussion. J'ai dû l'indiquer par bonne foi, et pour rester dans la vérité de l'histoire, précisément comme si je venais dé-

fendre devant vous une des théories les plus célèbres d'un philosophe grec, je ne voudrais pas l'exposer sans marquer son origine. Mais la solution que je viens exposer et défendre, et que j'affirme procéder du dogme chrétien, reste ici sous ma seule responsabilité. Veuillez vous placer à ce point de vue, et ne compliquer notre discussion d'aucune question étrangère. Entrons dans le développement de notre solution, et commençons par établir quel a dû être l'état primitif de l'humanité.

III. ÉTAT PRIMITIF DE L'HUMANITÉ

« Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses. » Cette phrase célèbre de Jean-Jacques Rousseau[1] sera notre point de départ. En sortant des mains de Dieu, toute créature est bonne, c'est-à-dire, selon la définition du bien que nous avons donnée, qu'elle répond à sa destination. Mais de ce que la créature est bonne, résulte-t-il qu'elle soit parfaite dans le sens de son achèvement, de son accomplissement total? Non, cette vue est fausse même pour la création matérielle. Quand il s'agit de la matière, on peut bien, en théorie, se représenter la nature sortant toute achevée des mains du Créateur dans un ordre définitif et fixe. Mais ce que nous pouvons ainsi concevoir en pure théorie n'est pas conforme aux faits. La nature matérielle n'est

[1] Début de l'*Émile*.

pas sortie achevée des mains de Dieu, et la preuve c'est qu'elle se développe au moyen d'un mouvement continu. Le mouvement de la nature n'est pas fixe. La terre, par exemple, se meut autour du soleil. En circulant autour du soleil, notre terre trace-t-elle toujours le même cercle? Non; les astronomes nous enseignent que le soleil se meut dans l'espace avec son cortége de planètes. Le soleil se meut et nous entraîne; et depuis le commencement du monde jusqu'à la consommation des siècles, la terre en parcourant son orbite ne passera peut-être jamais deux fois sur la même ligne. Cette terre mouvante est le théâtre d'un mouvement continuel sur sa propre surface. Elle n'a pas été à son origine ce qu'elle est maintenant; elle ne sera pas dans un certain nombre de siècles ce qu'elle est aujourd'hui. En présence de ce mouvement général de toute la nature, la jeune poésie née de la science moderne demande avec V. Hugo:

Seigneur! Seigneur! où va la terre dans le ciel?
Le saurons-nous jamais? Qui percera vos voiles,
Noirs firmaments semés de nuages d'étoiles[1]?

La poésie chante encore avec Lamartine:

Cependant la nuit marche, et sur l'abîme immense
Tous ces mondes flottants gravitent en silence,

[1] A mes amis L. B. et S. B dans les *Feuilles d'automne.*

Et nous-mêmes, avec eux emportés dans leurs cours,
Vers un port inconnu nous avançons toujours.
Souvent, pendant la nuit, au souffle du zéphyre,
On sent la terre aussi flotter comme un navire.

. . . .

Soleils! mondes flottants qui voguez avec nous,
Dites, s'il vous l'a dit, où donc allons-nous tous?
Quel est le port céleste où son souffle nous guide[1]?

Et ce que demande ainsi la poésie, la raison le demande. Croyez-vous que nous puissions contempler le spectacle du mouvement général des mondes, et qu'à la question : où vont-ils? il nous soit possible de répondre : nulle part? Aucun astronome ne le pense. Les astronomes seraient heureux de découvrir quelle est la loi du mouvement de tout le système du ciel, et par conséquent de se rendre compte de la direction de ce mouvement. Il y a donc pour la nature un plan ; ce plan n'a pas été réalisé immédiatement, et la nature y tend. Le plan de la nature sera-t-il un jour totalement accompli? Les globes célestes se fixeront-ils un jour dans un mouvement uniforme, ou s'arrêteront-ils dans l'immobilité de la perfection? La question dépasse, je le crois, la portée de l'esprit humain. Mais ce qu'il y a de positif, c'est que la nature a été faite et bien faite à son début, mais qu'elle n'a pas été parfaite.

La même idée devient plus évidente en passant au

[1] Les Étoiles dans les *Méditations poétiques*.

monde des esprits, parce qu'il est impossible de concevoir, même en théorie, une perfection primitive du monde spirituel. La destination des esprits est le bien, l'ordre dans lequel se trouve le bonheur. Leur constitution même marque leur but; et nous avons à cet égard la garantie de la raison appliquée à l'idée de la création, car, ainsi que j'ai cherché à l'établir dans une autre série de discours[1], l'amour est le seul mobile que nous puissions concevoir comme ayant poussé la puissance suprême à produire l'univers, et le bien de la créature est le seul objet que nous puissions assigner à l'amour créateur. Pour répondre à sa destination, l'esprit doit renfermer une volonté libre, qui est son fond et son essence même, une conscience claire qui lui marque la loi de sa volonté, enfin un cœur pur, ne recélant aucune prédisposition mauvaise. L'esprit ainsi constitué est mis en présence de la loi dans l'accomplissement de laquelle il doit trouver son bien; mais cet état n'est pas la perfection. Concevoir un esprit originellement parfait est une contradiction. Un esprit est une puissance, et sa loi est de se réaliser par son propre acte, de se faire et de se parfaire. Une perfection immédiatement réalisée, que nous ne trouvons pas en fait dans la nature, est inconcevable en théorie dans le monde spirituel, car un esprit parfait dès son origine ne se serait pas fait lui-même, et dès lors il ne

[1] *Le Père céleste.*

serait plus esprit, c'est-à-dire puissance. L'état primitif est donc une volonté libre, non dans la perfection mais dans l'innocence. Le paradis de l'innocence doit être non-seulement gardé, mais aussi cultivé par la volonté créée pour devenir le céleste Éden, dont le plan est révélé à la conscience de l'être libre comme la vraie loi de sa destinée. L'âge d'or est le songe doré de l'innocence contemplant dans une vision d'une merveilleuse beauté le but proposé à ses efforts par l'amour éternel.

La perfection d'un esprit ne peut être que l'œuvre de sa liberté, et la demander au Créateur, c'est lui demander de ne pas créer des êtres libres. Mais la liberté même qui doit conduire l'esprit à sa perfection peut-elle être parfaite à son origine ? Non. La liberté à son début ne peut être conçue que comme une liberté imparfaite. Elle doit passer par son propre acte, d'une forme inférieure à une forme supérieure. Accordons une attention particulière à cette pensée.

Le mot liberté a deux sens. C'est d'abord la faculté de choisir, qui renferme nécessairement la possibilité du mal. Dans un autre sens, nous proclamons libre l'être qui fait tout ce qu'il veut. Reconnaissez avec soin ces deux idées : elles existent l'une et l'autre dans votre esprit. Vous concevez la liberté comme la possibilité de choisir ; et vous avez une idée plus haute de la liberté, celle d'une volonté qui fait tout ce qu'elle veut, sans être enfermée dans un choix. Dans le premier sens, la

liberté suppose une loi. Une puissance finie (nous devons réserver le mystère de la liberté de l'Être absolu), une puissance finie qui ne serait pas en présence d'une loi qu'elle peut suivre ou violer, ne nous est pas intelligible comme puissance morale; son idée se dissout dans celle d'un insaisissable caprice, ou d'une force aveugle, qui cède à des impulsions du dehors et n'a pas en elle-même le principe de ses déterminations. Il faut une loi, un commandement qui éveille la volonté et lui révèle sa liberté de choix. Dans le second sens, la liberté suppose l'absence de toute loi, car la loi limite l'emploi de la volonté en l'enfermant dans l'alternative de l'obéissance ou de la révolte. Ces deux idées de la liberté semblent contradictoires. Elles ne le sont point cependant: nous trouvons leur conciliation dans le mystère du cœur; et le mystère du cœur nous a été révélé déjà dans des considérations auxquelles il nous faut revenir.

Dans les phénomènes de l'habitude, la volonté, avons-nous dit, se transforme en nature. Quand nous avons fait volontairement un acte un certain nombre de fois, cet acte devient une habitude, et l'habitude crée une puissance, une sollicitation; elle s'incruste pour ainsi dire dans notre cœur où elle devient un amour dans le sens le plus général de ce terme. Or quel est l'effet de l'amour? L'âme veut ce qu'elle aime; et quand l'âme agit en aimant, elle fait tout ce qu'elle veut, puisqu'elle ne veut rien en dehors de son amour. Pour celui qui

aime le bien, la loi disparaît donc parce qu'elle s'absorbe dans l'amour, et le commandement de la conscience se fond dans l'impulsion du cœur. La liberté de choisir entre le bien et le mal reste alors ce qu'on appelle en philosophie une possibilité métaphysique, mais le mal devient moralement impossible. Au « tu ne dois pas » de la conscience, répond le *non possumus* du cœur. A partir de la liberté de choix, la volonté, par cela même qu'elle choisit, peut ainsi faire un choix qui devient définitif, et la lutte cesse dans le triomphe. La volonté, par son acte même, peut passer de la forme inférieure de la liberté : la puissance de choisir, à la forme supérieure de la liberté : l'état d'une âme qui fait tout ce qu'elle veut.

Nous pouvons maintenant concevoir le plan que devait réaliser l'humanité, se manifestant dans des existences individuelles, mais se maintenant dans l'harmonie, dans l'unité, par la volonté commune d'exécuter le plan divin. Partir du mal simplement possible, c'est-à-dire de l'état d'innocence, et, par l'effort de l'être libre qui résiste au mal possible, anéantir cette possibilité même pour arriver à l'état de perfection, ou de sainteté, caractérisé par le fait que la liberté s'est donnée au bien : tel devait être le déploiement de la vertu. Si la volonté fait à chaque moment ce qu'elle doit faire, elle obtient enfin un triomphe définitif sur la possibilité du mal. Le mal n'a pas paru; le mal est devenu

impossible, sans avoir été jamais détruit, parce qu'il n'a jamais été réalisé.

Tout ceci nous est difficile à entendre, parce que, engagés comme nous le sommes dans un monde où la réalité du mal pèse sur nous, il nous faut un effort continuel pour nous libérer de l'oppression de l'expérience, afin de comprendre ce passage de la liberté primitive à la liberté parfaite sans passer par le désordre. Cependant, dans notre expérience même, nous avons quelques données qui nous permettent de nous élever à cette conception. Les deux sens du mot liberté se révèlent à nous dans des exemples familiers. Qui estimez-vous plus libre, par exemple, ce jeune marchand qui, en ouvrant pour la première fois son magasin, se demande s'il essaiera de tromper ses pratiques, ou s'il veut faire un commerce honnête, et qui a, dans cette hésitation même, le témoignage et la conscience de sa liberté, ou ce même marchand blanchi par un travail honorable, enchaîné par l'acte réitéré de sa volonté à la loi de l'honneur, et qui, se sentant désormais comme incapable de tromper, s'est fait, par l'emploi même de son libre arbitre, le serviteur de la probité ? Qui estimez-vous plus libre, ce jeune homme qui se demande s'il veut mentir, et qui sent sa liberté dans son hésitation même, dans ce choix possible entre son devoir et quelque basse tentation, ou ce même jeune homme qui, par la pratique assidue des lois de la vérité, est devenu l'esclave volontaire de sa parole ? Nous estimons libre,

dans le plus haut sens du mot, celui qui est affranchi du mal. L'obéissance en face de la tentation vaincue est l'acte de la liberté naissante qui choisit le bien; et lorsque la tentation a disparu devant l'amour du bien, l'obéissance pleine, entière, joyeuse, sans hésitation, est l'accomplissement et la plénitude de la liberté. C'est ainsi que, dans nos ténèbres mêmes, nous rencontrons quelques lueurs qui nous permettent de comprendre le passage de la liberté primitive à la liberté pleine, sans que le mal paraisse, parce qu'il disparaît, à titre de mal simplement possible, sans avoir été jamais accompli.

Ce programme du développement spirituel a-t-il été suivi quelque part? Levez les yeux vers le ciel; je parle du ciel des astronomes. Le monde est grand : vous ne pensez pas, je l'imagine, que toute la famille de Dieu soit confinée sur notre terre, que le Pasteur éternel des âmes n'ait sous sa houlette que notre petite bergerie. On a raillé nos ancêtres qui faisaient de l'humanité le centre du monde. C'était fait d'ignorance plutôt que péché d'orgueil, à une époque où l'on pouvait croire que le soleil n'est qu'un flambeau, et les étoiles des lampions fixés à la voûte solide du ciel. Mais que dirons-nous de la pensée de savants de nos jours qui, maintenant que la science a ouvert les espaces incommensurables du ciel et les a peuplés de mondes, osent penser et dire qu'il n'y a pas dans l'univers d'intelligence supérieure à celle de l'homme? Levez donc les yeux vers le ciel, et regardez une étoile, celle que vous

voudrez, celle peut-être qui, dans une nuit orageuse, se montrant tout à coup entre les nuages, versa avec sa lumière un rayon d'espérance dans votre cœur, et demandez-vous : Y a-t-il une étoile heureuse ? Existe-t-il, sur un de ces globes qui émaillent le ciel, une famille d'êtres intelligents et libres qui n'aient employé leur liberté qu'à se confirmer dans le bien ; qui, croissant continuellement dans la vérité, croissent en même temps dans la joie, et s'étonnent chaque jour de tout ce que le cœur peut contenir de félicités sans cesse renouvelées ? Existe-t-il une famille d'êtres libres qui puissent se présenter devant Dieu sans commencer leur culte par la confession du péché commun, et envoyer l'hymne pur de la reconnaissance et de l'amour à Celui d'où tout procède, par qui tout existe, et qui leur a donné le bien inestimable de la vie et le privilége glorieux de cette liberté par laquelle ils ont atteint le bonheur auquel les destinait l'amour éternel ? Si j'affirmais qu'un tel monde existe, je provoquerais votre sourire. Si vous affirmiez qu'il n'existe pas, je me permettrais de sourire à mon tour. Dans tous les cas, cette étoile heureuse n'est pas notre planète ; cette famille de créatures sans péché n'est pas l'espèce humaine ; revenons à l'humanité.

IV. ORIGINES DE L'ÉTAT ACTUEL DE L'HUMANITÉ

Quelle a été l'origine du mal, dans la solution que je vous indique ? Le but proposé à l'humanité était de

réaliser l'harmonie et le bonheur de la société spirituelle. L'humanité, dans sa source et son origine même, se révolte contre sa loi; c'est notre supposition. La volonté créée veut se constituer à l'égard de la loi dans l'état de pleine indépendance, c'est-à-dire qu'elle veut devenir sa propre loi. Quel emploi va-t-elle faire de cette indépendance ? Ses actes quels qu'ils soient seront des actes de désordre, puisque ce seront des actes accomplis en contravention de la loi qui est l'ordre par essence. Or, l'ordre étant la soumission de la matière à l'esprit, et la soumission des esprits à la loi de la charité, le désordre se manifestera dans la domination de l'esprit par la matière, et dans un principe de recherche de soi-même et de domination sur autrui qui produira, dans le développement de la société, la lutte au lieu de l'harmonie. La sensualité et l'orgueil seront les deux formes de la révolte.

Le cœur humain étant vicié, la liberté sera compromise. Une nature, née primitivement de la volonté, en paralysera l'exercice. Dominé par ses penchants, l'homme se sentira l'esclave de ses vices, en conservant dans le remords le témoignage de sa liberté [1].

L'erreur naîtra de la perversion du cœur et de l'affaiblissement de la volonté; et l'erreur, voilant la lumière naturelle, déformera la conscience.

La souffrance alors paraîtra, comme châtiment dans

[1] Voir Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard.*

l'ordre de la justice, et comme remède dans l'ordre de la bonté; et l'humanité tout entière ayant participé dans sa source à la révolte primitive, chaque homme, par cela seul qu'il fait partie du genre humain, sera soumis aux conséquences de cette révolte.

Dès que ces pensées sont admises, la solution individualiste, que nous avons dû repousser comme incomplète, se transforme en se complétant. Que manquait-il en effet à cette solution? Elle ne rendait pas compte d'une partie considérable du mal dont nous ne pouvons trouver l'origine dans l'action individuelle des volontés historiques. Maintenant cette part du mal est expliquée. A l'origine même de notre race, avant le commencement de l'histoire, un acte de l'humanité a corrompu le cœur de l'humanité; et c'est l'humanité elle-même qui, par sa propre révolte, s'est précipitée dans l'erreur et dans la souffrance. La généralité du péché est expliquée par l'existence de tentations inhérentes au cœur humain, et par l'affaiblissement de la volonté que produit l'inclination mauvaise du cœur. Nous comprenons la généralité de la souffrance. De prodigieux mystères demeurent dans la répartition individuelle de la douleur et de la tentation[1]; mais nous avons fait

[1] On a cherché à rendre compte de nos destinées individuelles, par la pensée que nous portons ici-bas les conséquences de nos actes individuels dans une existence antérieure. Cette doctrine est signalée par Cicéron comme ancienne (Fragments de l'*Hortensius* dans l'édition Panckouke, t. XXXVI, p. 461). Elle



des pas considérables du côté de la lumière, parce que nous avons assigné une origine à la part de douleur et à l'élément de péché que l'observation nous a montrés dans tout homme, en sa qualité d'homme et indépendamment de ses actes personnels.

Le mal est essentiel à notre monde tel qu'il est, tel qu'il a été fait par la révolte de la créature ; mais le mal en soi est accidentel. Il est, mais il ne devrait pas être. Sa possibilité est la condition de la liberté ; mais sa réalisation est directement contraire au plan de l'univers, à la volonté divine. Ainsi le nuage que le mal élevait entre Dieu et nous se dissipe, et la gloire du Créateur resplendit dans son inaltérable pureté. Désormais, quand le poëte demandera :

> Pourquoi donc, ô Maître suprême !
> As-tu créé le mal si grand ?

nous l'arrêterons ; et, en nous réservant de jouir, au point de vue littéraire, des beaux vers qui suivent, nous répondrons au poëte que Dieu n'a pas créé le mal.

est reproduite de nos jours par quelques écrivains. Voir, en particulier, *la Pluralité des existences de l'âme*, par André Pezzani, avocat à la Cour impériale de Lyon, 3me édition, in-12. Paris, Didier, 1865. Je ne saurais discuter, en passant, une doctrine de cette importance. Elle admet l'universalité de la douleur et l'universalité du péché, et maintient intactes l'idée de Dieu et l'autorité de la conscience. Mais, en cherchant dans un individualisme primitif l'explication de notre état présent, rend-elle compte de la solidarité actuelle de l'humanité ?

L'idée d'une chute primitive nous laisse entrevoir la possibilité que les conséquences de la révolte de la créature spirituelle aient altéré ses rapports avec la nature, et que la nature ne soit pas actuellement pour nous ce qu'elle devait être dans le plan du Créateur. Ce n'est là, à la vérité, qu'une porte ouverte sur les ténèbres ; mais enfin c'est une porte ouverte, tandis que la solution individualiste n'offre à cet égard qu'un mur clos et cimenté. Il est certain, en effet, que l'action individuelle des volontés dans l'histoire ne saurait offrir, à aucun degré, ni une solution, ni la possibilité d'une solution pour cette partie de notre problème.

Charger la créature de toute l'origine du mal est la seule manière d'en décharger Dieu, car ce qu'on appelle la nature des choses n'est rien. Porter tout le fardeau du mal, est-ce pour la créature une humiliation ? est-ce une glorification ? C'est une gloire qui se manifeste dans l'humiliation ; c'est une humiliation qui révèle une gloire primitive. Aussi notre solution se heurte à deux sentiments contraires : tantôt à l'orgueil qui repousse une responsabilité si haute, tantôt à une humilité narquoise qui refuse l'idée d'un tel pouvoir. La solution est humiliante et glorieuse à la fois ; elle met ainsi en lumière ce double caractère de la nature humaine, que Pascal a buriné en traits ineffaçables : la grandeur et la misère.

Dieu n'a pas créé le mal. Entre le Créateur et le

monde tel qu'il est se trouve la triste création de la créature. Cette doctrine a de grandes conséquences pour le gouvernement de la pensée. Le passage immédiat du monde tel qu'il est à Dieu, est la source des plus graves erreurs de la philosophie, et de bien d'autres égarements qui ne se renferment pas dans les limites de l'école. C'est en passant du monde comme il est à Dieu que la philosophie se perd dans la négation du mal, en partant de cet incontestable axiome que tout ce qui procède de Dieu est bon. C'est à la même source que s'alimentent des apologies téméraires et souvent funestes de la divine Providence. Par exemple, si vous imputez à la volonté de Dieu, non pas les lois essentielles et constitutives de la société humaine, qui font partie du plan de la création, mais notre société comme elle est ; si vous voulez réprimer les plaintes de ceux qui souffrent de véritables abus sociaux, en les courbant sous la main de la Providence : vous chercherez en vain à couvrir le mal d'une autorité sacrée ; vous n'obtiendrez pas la soumission ; vous ne ferez que joindre à la révolte contre la société la révolte contre Dieu. C'est en admettant que les faits généraux et permanents, qui ne dépendent pas des volontés individuelles, font partie du plan divin, qu'on a rédigé l'apologie de la guerre, en la présentant, non pas comme la trace sanglante du péché, mais comme un des éléments primitifs et bons de l'univers. Dans un autre ordre d'idées, si vous n'admettez pas comme possible, malgré tous

les mystères qui entourent ce sujet, si vous n'admettez pas comme possible une perturbation introduite dans la nature, vos apologies de la Providence viendront se heurter souvent contre la science du naturaliste, et échouer quelquefois devant les questions naïves de l'enfance. Le monde dans tous ses éléments constitutifs est l'œuvre de Dieu; et, dans l'humanité, tout ce qui nous constitue est bon en soi. Le cœur, comme puissance d'aimer, est bon; la raison, comme puissance de connaître, est bonne; la volonté, comme puissance d'agir, est plus qu'un bien, c'est la racine et la condition de tout bien. Mais le monde comme il est est un monde troublé, et, entre le monde comme il est et Dieu, se trouve la chute de l'espèce humaine qui a créé une puissance mauvaise qui plane sur nos destinées. Un fait général, un fait universel peut être mauvais, puisqu'il peut être une conséquence de la révolte primitive de l'humanité contre sa loi.

Comprenez bien l'importance pratique de cette pensée. Si vous ignorez que le monde est dans le désordre, vous vous élancerez vers le bien, selon l'instinct naturel du cœur; et, à la rencontre de la vie, votre cœur sera brisé. Mêlez-vous à la marche de la société avec la pensée que la nature humaine est bonne, vous ne tarderez pas à sentir les atteintes du découragement, et une tristesse amère finira par envahir votre âme. Si vous savez au contraire que la nature humaine est déchue, vous rencontrerez sans surprise le péché, le dés-

ordre et la douleur; et vous les combattrez, soldat de l'armée du bien, vous les combattrez avec une ferme confiance dans le triomphe final de votre cause.

Je résumerai ces considérations, en répondant à une pensée qui se produit souvent à notre époque. Vous entendrez dire que la doctrine de la chute est la doctrine religieuse, l'ancienne, que la doctrine du progrès est la doctrine philosophique, la nouvelle, et qu'il faut choisir entre ces deux conceptions inconciliables. Le progrès, dit-on, est la loi du monde spirituel, comme la gravitation est la loi de la matière. Or, la loi du progrès exclut l'idée d'une chute; car une chute de l'humanité serait précisément le contraire du progrès. Cette manière de raisonner repose sur une confusion majeure d'idées qui se produit à l'occasion du mot loi. Une loi physique étant, comme nous l'avons dit, l'expression de faits constants, dans un domaine où la liberté n'existe pas, toute loi exclut son contraire; et la connaissance de la loi vraie permet de nier tout fait qui la contredirait, de même que la connaissance certaine d'un fait permet de nier la loi qui le nierait. Mais la loi morale proposée à l'être libre peut être suivie ou violée, selon les décisions de la liberté. On oppose l'idée du progrès à la doctrine de la chute. Autant vaudrait opposer l'idée du progrès à l'idée que Néron devint mauvais en avançant en âge; car si le progrès est pour l'humanité une loi toujours réalisée, dans le sens des lois de la physique, ce qui est vrai de l'humanité

doit être vrai de chacun de ses membres : si l'humanité n'a pu tomber, Néron n'a pas pu empirer. Voyons la chose d'une manière plus générale. L'idée du progrès rend-elle notre solution superflue?

Le progrès ne rend point raison, comme on le pense, de l'existence du mal; car le progrès, loi primitive de la création, peut s'accomplir dans le bien. Le vrai progrès tend de l'imperfection à la perfection, mais l'imperfection n'est pas le mal. S'il y a désordre et mal, il faut qu'il y ait écart de la volonté. Si le progrès apparaît dans notre monde sous la forme d'une restauration à partir du mal, cela même est une preuve éclatante de la doctrine de la chute. Admettre que le progrès consiste à s'éloigner du mal, et qu'il est la loi fondamentale de l'univers, c'est admettre que le mal, condition du progrès, est un élément primitif et nécessaire des choses ; et faire du mal un élément primitif et nécessaire des choses, répétons-le encore une fois, c'est le proclamer bon, ou, en d'autres termes, c'est nier son existence. Il n'y a pas lieu à choisir entre ces deux idées : le progrès et la chute ; elles sont nécessaires l'une et l'autre pour rendre compte de l'état présent de l'humanité. L'homme est parti de l'état d'innocence, où le ciel des esprits était présent à sa pensée, comme le but qu'il devait atteindre, comme le don du Créateur qu'il devait s'approprier par l'acte de sa liberté. Le ciel s'est voilé au regard de sa conscience par les conséquences de la chute, et reste pourtant l'objet de ses aspirations,

Comme un bien idéal que tout âme désire
Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour[1].

M. de Lamartine, auquel j'emprunte ces vers, s'est fait ailleurs[2] l'harmonieux interprète de la pensée que je combats, du choix à faire entre la doctrine de la chute et la doctrine du progrès :

L'homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux.
Soit que, déshérité de son antique gloire,
De ses destins perdus il garde la mémoire ;
Soit que de ses désirs l'immense profondeur
Lui présage de loin sa future grandeur :
Imparfait *ou* déchu, l'homme est le grand mystère.

Je réponds au poëte, en usant de ses expressions, dont j'altère la beauté pour les mettre au service de mon idée :

Imparfait *et* déchu, l'homme vit sur la terre ;
Mais c'est un Dieu tombé qui se souvient des cieux.

[1] L'Isolement, dans les *Méditations poétiques*.
[2] L'Homme — à lord Byron, dans les *Méditations poétiques*.



CINQUIÈME DISCOURS

LA PREUVE

MESSIEURS,

La preuve, tel est le titre de notre séance de ce jour. Elle sera divisée en trois sections. J'expliquerai d'abord quelle est la nature de la preuve que j'entends vous proposer; j'exposerai ensuite les arguments que j'ai à vous soumettre; je m'efforcerai enfin de résoudre les difficultés principales que présente le sujet. Nature de la preuve, — exposition de la preuve, — examen des difficultés : tel sera l'ordre de nos pensées.

I. NATURE DE LA PREUVE

Il faut d'abord nous entendre sur la nature d'une démonstration scientifique; et dans ce but je prendrai

un exemple. Comment s'est constituée la science des mouvements du ciel, qui forme la partie la plus considérable de l'astronomie? Les mouvements du ciel ont attiré de tout temps l'attention des hommes, et la science qui cherche à s'en rendre compte est une des sciences les plus anciennes. On était arrivé à un système qui a prévalu pendant longtemps, et qui est connu sous le nom de système de Ptolémée. On expliquait les apparences du ciel en admettant que la terre est immobile, et que les astres tournent autour d'elle dans des cercles auxquels on attribuait des mouvements variés, soit sous le rapport de la distance des lignes suivant lesquelles ces mouvements étaient censés s'accomplir, soit sous le rapport de la rapidité même de ces mouvements. Un prêtre polonais, Kopernik, pensa que cette solution du problème était trop compliquée pour être vraie; il se mit à en chercher une plus simple. Il fit de nombreuses recherches, et trouva dans de vieux livres l'idée, soutenue jadis par des savants de l'école de Pythagore, que le soleil reste immobile et que la terre circule autour de lui dans l'espace. Il trouva dans les vieux livres qu'il avait consultés, non pas sans doute sa théorie telle qu'il devait la proposer au monde savant, mais le germe de cette théorie. Kopernik n'a pas, ainsi qu'on le croit souvent, découvert le vrai système du monde, sous la seule inspiration de son génie; il l'a trouvé indiqué dans Cicéron et dans Plutarque; et comme il signale lui-même ce fait avec une parfaite

loyauté, si on l'ignore, ce n'est pas sa faute [1]. La vérité qu'il mettait en lumière était nouvelle dans la science, mais elle était ancienne dans la tradition, dans une tradition généralement ignorée et qui avait en quelque sorte disparu.

Lorsque la découverte de Kopernik fut publiée, elle suscita de vives oppositions. Les adversaires étaient nombreux. C'étaient d'abord les savants attachés à l'idée ancienne, qui ne pouvaient pas renoncer facilement aux résultats de toutes les peines qu'ils s'étaient données pour entendre, et pour perfectionner sur quelques points de détail, le système généralement admis. C'étaient ensuite les hommes du sens commun, de ce sens commun

[1] Voici comment Kopernik s'explique dans la lettre au pape Paul III qui sert de préface à son ouvrage *De revolutionibus orbium cœlestium:* « Comme je méditais depuis longtemps sur l'incertitude des traditions mathématiques relatives aux mouvements des sphères du monde, je commençai à être peiné de ce que les philosophes, qui scrutent parfois si parfaitement les choses minimes de l'univers, n'avaient pu établir une explication plus certaine des mouvements de la machine d'un monde qui a été créé pour nous par le plus parfait et le plus régulier des ouvriers *(ab optimo et regularissimo omnium opifice)*. C'est pourquoi je pris la résolution de relire tous les livres des philosophes que je pouvais avoir à ma disposition, pour rechercher si aucun d'eux n'avait pensé que les mouvements des sphères sont autres que ceux qu'enseignent nos professeurs de mathématiques. J'ai découvert d'abord dans Cicéron que Nicetas avait cru que c'est la terre qui se meut. J'ai trouvé ensuite dans Plutarque que quelques autres avaient eu la même opinion..... A cette occasion, j'ai commencé à réfléchir, moi aussi, sur la mobilité de la terre. »

superficiel qui juge des choses d'après les premières apparences. Si nous n'avions pas appris dans les écoles primaires que c'est la terre qui tourne et circule dans l'espace, nous n'admettrions pas facilement que ce soleil, que nous voyons chaque matin se lever du côté du Salève, traverser le ciel et aller finir sa course sur le Jura [1], demeure relativement immobile, et que la terre qui nous porte se meut et nous entraîne avec elle dans un mouvement continuel. Le sens commun qui s'en tient aux apparences était donc tout à fait contraire à Kopernik ; et vous pouvez comprendre quel écho durent éveiller les railleries d'un vieux docteur, qui se moquait à plaisir de ce rêveur Copernicus qui croyait qu'on ne remue pas les chandelles pour éclairer les maisons, mais que ce sont les maisons qui se remuent pour être éclairées par les chandelles [2].

[1] Le Salève et le Jura limitent, à l'Orient et à l'Occident, la vallée de Genève.

[2] « Il y a une opinion d'un philosophe nommé Copernicus, qui veut que le mouvement ne soit point dans les cieux, mais que c'est la terre qui se meut en vingt-quatre heures. Pour moy, faisant réflexion sur cette capricieuse opinion, je ne puis qu'admirer comment ce philosophe l'a pu concevoir, étant si éloignée du vray-semblable. Je veux rire de ce rêveur de Copernicus, car s'il y avait un monde dans le corps de la lune, et que ceux qui l'habiteraient puissent voir çà-bas des flambeaux allumez pour éclairer nos chambres, concevraient-ils que nous portons nos chambres et tout le reste de nos maisons éclairées aux flambeaux pour recevoir leur clarté, et que les flambeaux demeurant immobiles ce seraient nos chambres et nos maisons éclai-

A tous ces obstacles que rencontrait la propagation de l'idée nouvelle, vint se joindre une des plus mémorables bévues que renferme l'histoire de la théologie. Les théologiens de l'index de Rome condamnèrent le système nouveau. Ce fait a eu son importance; mais cette importance a été exagérée au delà de toute mesure par les passions religieuses qui sont entrées en jeu à cette occasion. L'opinion commune est que, lorsque Kopernik publia sa découverte, on vit d'un côté la science qui appuyait la vérité nouvelle, et d'un autre côté la théologie qui s'y opposait. C'est là le roman de cette mémorable aventure, ce n'est pas son histoire. Écoutez ces lignes qui datent de la seconde moitié du dix-septième siècle. « Ce n'est pas le décret de Rome « sur le mouvement de la terre qui prouvera qu'elle « demeure en repos, et *si l'on avait des observations « constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne,* « tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de

rées qui se mouvraient, et non pas les flambeaux éclairans, ainsi que veut Copernicus; puisqu'en sa rêverie il dit que la terre se meut pour être éclairée du soleil, le soleil même demeurant ferme et immobile en éclairant: car il est bien plus raisonnable (pour ceux qui ont de la raison) que les flambeaux soient portés là où ils doivent éclairer selon le besoin, étant légers et portatifs, que de remuer un corps pesant, qui est dans son centre naturellement immobile, et le porter aux flambeaux éclairans pour être éclairé. » — *Le Prince instruit en la philosophie en françois, contenant ses quatre parties: avec une métaphysique*, par Messire Bessian Arroy, docteur de Sorbonne. 1 volume petit folio. Lyon. — Pierre Guillemin, 1671, p. 155.

« tourner et ne s'empêcheraient pas de tourner avec elle [1]. » Vous voyez la fière indépendance de cet esprit que le décret de l'index romain ne gêne assurément pas; et l'auteur de ces lignes était, de l'aveu de tout le monde, dans l'ordre des sciences physiques et mathématiques, un incomparable génie, car ces lignes sont de Pascal. Au temps où Pascal écrivait, la science hésitait donc encore au sujet du même système de Kopernik [2], et les esprits les plus libres et les plus éclairés se demandaient si l'on avait des observations constantes qui justifiassent la théorie du mouvement de la terre. Ce n'est que depuis Newton que Kopernik a définitivement triomphé. Or la découverte de Kopernik a été publiée en 1543, et l'ouvrage de Newton est de 1687. Il a donc fallu 144 années de travaux, de calculs, d'observations; il a fallu les découvertes de deux génies de premier ordre, Kepler et Newton, pour que la doctrine de Kopernik prît rang dans les théories incontestées de la science.

[1] *Les Fondateurs de l'astronomie moderne*, par Joseph Bertrand, page 57 de la 3me édition.

[2] « Pascal a toujours évité d'engager son opinion sur le système de Copernic, non qu'il craignît l'Inquisition, comme le dit légèrement Condorcet, mais parce que sa conviction n'était pas formée. » — Note de M. Faugère, tome II, page 64 de son édition de Pascal.

« Pascal semble admettre positivement (dans le passage sur lequel porte la note de M. Faugère) que c'est le ciel qui tourne autour de la terre. » — Note de M. Havet, page 306 (1re édition) de son édition de Pascal.

Pourquoi tout ce temps ? Pour reconnaître par le calcul les conséquences de la doctrine nouvelle, pour comparer ces conséquences avec une masse de faits toujours plus considérable, et pour lutter ainsi, par la démonstration scientifique de la vérité, contre le préjugé qui s'attachait aux idées anciennes, contre les décisions imprudentes des théologiens de l'index, et, bien plus encore, contre le poids des apparences que la doctrine nouvelle venait durement contredire. Dans cette mémorable lutte, qu'est-ce qui soutenait la confiance des partisans de Kopernik ? Étudiez cette histoire dans les textes originaux : vous verrez que ce qui soutenait leur confiance c'était une foi sérieuse dans la sagesse du principe de l'univers, une persuasion profonde que Dieu, étant, selon l'expression de Kopernik, le meilleur des ouvriers, ses voies sont des voies simples. Les trois grands fondateurs de l'astronomie moderne, Kopernik, Kepler et Newton, ont été tous les trois, dans la haute et pleine acception de ce terme, des adorateurs de Dieu. C'est une page glorieuse de l'histoire de l'esprit humain. On cherche quelquefois à la faire oublier; mais il n'est en la puissance de personne de la déchirer.

Nous venons de constater, dans un exemple célèbre, la nature d'une preuve scientifique ; abordons maintenant l'objet spécial de notre étude.

Nous sommes en présence d'une grande question. Nous voulons expliquer, non pas le mouvement des

corps célestes, mais ce mouvement funeste de l'âme humaine qui la porte vers le mal. Une solution nous a été proposée ; une solution qui est la plus généralement admise dans la philosophie courante, la solution individualiste. Nous l'avons mise en présence des faits ; elle nous a paru insuffisante ; nous en avons cherché une autre. Où l'avons-nous trouvée ? Comme Kopernik, dans un vieux livre ; mais dans un livre qui a ceci de particulier qu'il n'a pas cessé d'être lu, qu'il l'est tous les jours davantage dans toutes les régions de notre globe, et qu'il a passé dans une tradition vivante qui en reproduit le contenu et vient sans cesse nous le rappeler. Cette solution est, dans ma pensée, la solution de l'avenir. Ancienne dans la tradition et dans la science qui exprime et cherche à justifier la tradition, elle est nouvelle dans la philosophie proprement dite. Maintenant, Messieurs, s'il fallait 144 ans pour que la preuve se fît complétement, y aurait-il lieu de s'en étonner ? Serait-il surprenant qu'il fallût autant d'années pour arriver à expliquer scientifiquement l'état de l'âme humaine que pour expliquer la marche des étoiles ? Étudier la solution proposée, la suivre dans ses conséquences, la comparer avec les faits de mieux en mieux observés, la confirmer ainsi si elle est vraie : cette œuvre peut être longue, et cette œuvre, vous pouvez tous y prendre part. En effet (croyez bien que je ne viens pas vous adresser de sottes flatteries), c'est le sens commun de l'humanité qui est juge en dernier ressort

des théories scientifiques relatives à la nature humaine; non pas ce sens commun superficiel jugeant selon les premières apparences, prenant les préjugés qui flottent dans l'air pour des vérités ; mais ce sens commun sérieux, profond, résultat de la réflexion, qui discerne et met au jour, sous la condition du temps, les lois fondamentales de l'esprit humain, ou la raison telle que Dieu l'a faite. Si un bon sens superficiel et léger est le fléau de la science, le vrai bon sens, dans lequel la nature humaine se manifeste, est le juge légitime de tous les essais des savants qui essayent de rendre compte de l'état de l'humanité.

Pour accomplir le travail auquel je vous convie, la première chose à faire est d'observer et de réfléchir. L'observation des phénomènes moraux ne réclame, ni un laboratoire, ni des instruments coûteux; chacun porte toujours avec soi l'âme qui est son objet, et la raison qui est son instrument. Pour faciliter votre étude, vous pouvez vous aider des travaux des écrivains qui ont agité le problème en face duquel nous sommes placés. Je me borne à un petit nombre d'indications. Les *Pensées de Pascal* vous seraient d'un bon secours. Si vous dépouillez l'œuvre de Pascal de quelques duretés jansénistes qui vous choqueront; si vous la dégagez de quelques boutades inscrites sur les chiffons immortels qui nous ont conservé son écriture, et qu'il aurait revus et modifiés peut-être, s'il avait lui-même publié ses écrits, vous y trouverez les preuves de cette affirma-

tion : Lorsque l'état du cœur humain est devenu l'objet d'une étude attentive, on ne trouve une explication satisfaisante de cet état que dans la doctrine de la chute. Entre nos contemporains, j'en indiquerai deux dont les travaux pourront vous être utiles (j'ai le droit de le supposer, puisque j'en ai moi-même profité, et profité largement) : le professeur Julius Müller [1] et mon honorable ami, le professeur Charles Secrétan [2]. Après ces explications relatives à la nature de la preuve, j'en viens à la preuve elle-même.

II. EXPOSITION DE LA PREUVE

Une preuve scientifique, ainsi que nous venons de le dire, peut réclamer beaucoup de temps. Mais les partisans de toutes les doctrines peuvent également en appeler à l'avenir ; et cet appel à l'avenir ne prouve rien, si ce n'est la confiance que chacun accorde à sa propre pensée. Or, la science ne saurait prendre en

[1] *Die christliche Lehre von der Sünde*. 2 volumes in-8, Breslau, 4me édition, 1858.

[2] *La Philosophie de la liberté*. Paris, Auguste Durand, 2me édition, 1866. — *La raison et le christianisme*. Lausanne, Meyer, 1863. — *Recherches de la Méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*. Neuchâtel, Leidecker, 1857. Ce dernier volume renferme, en appendice, une dissertation sur *l'humanité et l'individu*, dont l'importance est capitale, en vue du sujet traité dans ce cinquième discours. On y trouve encore les pièces d'un débat récent sur la question du péché, dont la réunion forme un recueil instructif.

considération les idées innombrables qui peuvent surgir dans l'esprit des hommes. Pour rendre une supposition sérieuse, pour réussir à la faire examiner, il est indispensable de montrer tout de suite qu'elle rend compte de quelques grands faits, comme Kopernik, par exemple, montrait immédiatement que sa théorie rendait compte de la succession des jours et des nuits et de la variété des saisons. Reproduisons d'abord notre affirmation; nous chercherons ensuite à présenter quelque argument considérable, qui, sans la démontrer complétement, constitue pourtant en sa faveur un commencement de démonstration.

En présence de la loi morale absolue, nous découvrons un principe de mal dans le cœur de tous, c'est-à-dire dans le cœur humain. Ce principe de mal est essentiel à l'humanité. Nous ne sommes pas tous des voleurs et des scélérats; il est des hommes que l'instinct de la pudeur et la loi de la chasteté préservent des sollicitations mauvaises des sens; il est des hommes qui restent sobres; il en est qui sont généreux et compatissants; mais un principe de mal existe chez tous, parce que tous nous sommes naturellement inclinés dans une direction contraire à la loi. La loi morale veut que chaque volonté individuelle ait pour objet, pour direction fondamentale, le bien de tous, dans lequel chacun trouvera sa part légitime. Au point de vue de la morale sociale, dont nous avons reconnu la légitimité, on appelle honnête l'homme qui use de sa

liberté comme il l'entend, sans blesser directement le droit des autres; mais on peut être honnête de la sorte et aux yeux de la société, sans être bon au regard de la loi, parce que la loi ne prescrit pas seulement de ne pas enfreindre le droit des autres, de ne pas voler, de ne pas tuer, de ne pas calomnier, mais qu'elle exige la consécration de chaque individu au bien général de la société spirituelle. Or, en étudiant l'âme humaine, nous y constatons une tendance, qui lui est essentielle dans l'état présent des choses, à un amour désordonné de soi, qui est la racine même du mal. Voici comment Pascal a exprimé cette pensée : « Nous naissons in-« justes, car chacun tend à soi. Cela est contre tout « ordre ; il faut tendre au général ; et la pente vers soi « est le commencement de tout désordre[1]. » Telle est mon affirmation. Je ne dis pas que nous sommes tous des malfaiteurs publics ; mais j'affirme qu'il y a dans tout homme un principe d'égoïsme qui est la nature essentielle du péché. D'où vient ce principe mauvais? D'un acte de l'humanité dont nous sommes tous les membres, acte qui a vicié le cœur humain tel qu'il est en chacun de nous. Chacun de nous comme individu est seul personnellement responsable de ses actes personnels, ou, pour parler plus exactement, de la partie personnelle de ses actes. Mais chacun de nous, en tant qu'homme, est solidairement responsable de la chute de l'espèce humaine. Cette doctrine, nous l'avons re-

[1] Édition Faugère, tome II, page 171.

connu déjà, heurte vivement un certain bon sens; la question est de savoir si elle heurte ce bon sens premier et superficiel qui s'en tient aux apparences, ou ce bon sens profond qui est l'expression de la raison humaine et le juge de la vérité. Les considérations suivantes nous aideront à prononcer à cet égard. Hâtons-nous d'indiquer quelque grand fait que notre théorie explique de telle sorte que, par cette explication même, elle se montre digne d'un sérieux examen. Je chosis pour faire ma preuve le fait de l'existence d'une double nature dans l'homme, fait qui est la donnée capitale du problème que nous étudions.

Voyez comment l'homme se développe. Un enfant vient au monde. Comment l'âme va-t-elle se manifester, en apparaissant dans le développement du corps qui s'est montré seul au début? L'enfant, avant de rien penser, autant du moins que nous pouvons le savoir, est mis en rapport avec le monde spirituel par les organes immédiats et directs du sentiment, le regard et l'accent de sa mère. Avant de comprendre, il sent; il sent l'amour, et c'est par le cœur qu'il fait son entrée dans le monde des esprits. Plus tard, en mettant la parole sur ses lèvres, sa mère le rattache à la tradition universelle. Il accepte cette tradition, qui est pour son intelligence ce que le lait maternel est pour son corps; et il entre ainsi en communion avec le genre humain. L'enfant commence donc par croire au bien et à la vérité. Aussi la parole la plus auguste que la terre ait

entendue a-t-elle proposé pour modèle à l'homme accompli la foi naïve de l'enfant, qui ne doute ni de l'amour ni de la parole de sa mère. L'enfance est pure. Vient ensuite l'adolescence; et l'adolescence est la période des nobles élans, des aspirations élevées, des ardeurs saintes.

> Être pur, être fier, être sublime, et croire
> A toute pureté,

comme dit Victor Hugo [1].

Maintenant, Messieurs, je m'adresse à ceux de vous dont l'âme a été traversée par le souffle mélancolique et doux de la poésie. Si vous voulez pleurer, ne prodiguez pas vos larmes à la rose trop vite flétrie, à l'eau qui s'écoule, à la feuille qui tombe, au printemps qui s'en va, au zéphyr qui passe et ne revient plus; gardez-les pour ces belles fleurs humaines trop souvent, hélas! flétries avant d'éclore, la pureté de l'enfance et la sainte ardeur de la jeunesse. Dès le début, le ver rongeur est là. Le bien se montre; mais

> Il est comme le fruit en naissant arraché,
> Ou qu'un souffle ennemi dans sa fleur a séché [2].

Voyez ce que pensent les hommes faits. Écoutons encore Victor Hugo :

[1] O mes lettres d'amour! dans les *Feuilles d'automne*.
[2] *Athalie*, acte I, scène II.

Oh! quand ce doux passé, quand cet âge sans tache,
Avec sa robe blanche où notre amour s'attache,
Revient dans nos chemins,
On s'y suspend, et puis que de larmes amères
Sur les lambeaux flétris de vos jeunes chimères
Qui vous restent aux mains[1]!

Ainsi pleure le poëte. D'autres parlent avec un sourire amer des chimères de l'enfance et des illusions de la jeunesse. Une mauvaise nature était là dès le début; elle s'est développée et a triomphé de la bonne. On dit souvent que la pureté de l'enfance et les tendances élevées et généreuses de la jeunesse se flétrissent au contact de notre mauvais monde, comme si tout le mal venait du dehors. Mais où donc ce mauvais monde prend-il ses recrues? Comment ces enfants purs, mis en communauté, peuvent-ils devenir des hommes qui ne sont pas bons? En réalité, l'enfance n'est pas pure et la jeunesse n'est pas sainte; mais il n'est peut-être aucune créature humaine qui, en s'ouvrant à la vie, n'ait rêvé la pureté, l'amour et la sainteté. Avant de faire le mal, nous voyons le bien.

Quand la volonté se développe et se reconnaît, quand l'homme prend possession de lui-même, il se trouve donc en présence d'une double nature. C'est pourquoi le sourire qu'appelle la vue d'un petit enfant, est presque toujours empreint de mélancolie. Nous ne

[1] O mes lettres d'amour!

redoutons pas seulement pour ce débutant dans la vie les accidents divers de l'existence ; nous avons le pressentiment des luttes et des misères qui attendent cette volonté encore innocente se trouvant aux prises avec le développement d'une nature corrompue. Il me serait facile d'accumuler les citations à l'appui de ces pensées. Je pourrais citer l'apôtre saint Paul, et pour ceux qui ne voudraient pas de cette autorité-là, le poëte latin Ovide. Je pourrais citer le chrétien Racine, et pour d'autres le grec Euripide ; pour d'autres Voltaire. Je trouverais partout dans les lettres humaines l'affirmation de cette double nature qui existe en chacun de nous. Nous voyons un ordre dans lequel notre bonne nature se complaît, et nous gémissons sous le poids lourd d'un désordre qui nous pèse. « Notre vie est une « nature faussée, dit lord Byron. Ce n'est pas un élé« ment de l'harmonie universelle que ce décret inexo« rable, cette tache ineffaçable du péché, cet arbre cor« rupteur[1], dont la racine est la terre, dont les feuilles « et les branches sont des cieux qui pleuvent leurs « fléaux sur les hommes comme la rosée : la maladie, « la mort, la servitude, tous les maux que nous voyons, « et pis encore, les maux que nous ne voyons pas, qui « font palpiter l'âme inguérissable, avec des chagrins « de cœur toujours nouveaux[2]. » Une phrase de Pas-

[1] This boundless upas.
[2] *Childe-Harold.* Chant quatrième, CXXVI.

cal résume toutes ces pensées : « Il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise [1]. » Sans multiplier les citations, j'aime mieux en appeler directement à votre expérience. Qu'il y ait en nous deux natures dont la lutte déchire souvent notre cœur, vous le savez tous.

Notre théorie explique ce grand fait. Chaque fois qu'apparaît un nouvel individu qui procède de la vie de l'humanité dont il est un des représentants, le but véritable de la liberté lui est montré dans sa conscience. Le songe d'or se reproduit, l'Éden céleste est entrevu. C'est là l'homme de Dieu; c'est la bonne nature, la constitution primitive de l'âme qui se montre au début de sa vie. L'autre nature, la mauvaise, c'est l'homme de l'humanité ; c'est la triste création de la créature, le résultat de la chute commune. Nous avons donc le moyen d'expliquer la présence des deux natures.

Nous avons aussi le moyen d'expliquer pourquoi la nature mauvaise prédomine dans le développement de la vie. En effet, il résulte directement de l'idée de la chute, que la volonté humaine n'est pas dans son état normal. La liberté, nous l'avons dit, se réalise et s'accroît en se donnant au bien; mais la volonté s'affaiblit et se perd en se donnant au mal; parce que le bien est notre loi, tandis que le mal est étranger et hostile à la constitution de notre âme. L'homme possède l'inesti-

[1] Édition Faugère, tome II, page 89.



mable privilége de la liberté qui le rend capable du bien et du bonheur; mais en lui-même il est vide, et n'a pas d'autre alternative que de devenir le libre serviteur de la justice, par la pratique du bien, ou de devenir, en se livrant au mal, l'esclave du péché. La révolte de l'humanité a donc eu pour conséquence, non-seulement de vicier le cœur humain, en en faisant le siége de sollicitations mauvaises, mais encore de paralyser la volonté.

Notre solution rend donc compte du principe mauvais que l'observation révèle dans notre cœur. Quelle autre solution pouvez-vous entrevoir qui arrive au même résultat? Le mal est là; il est essentiel à l'humanité, et la considération des volontés historiques ne rend pas compte de son existence. D'où vient-il? Ferez-vous le mal nécessaire? c'est le nier; ce n'est pas résoudre le problème, c'est détruire un de ses termes. Rapporterez-vous le mal à un principe éternel? C'est le dualisme, et il n'est plus en discussion, au point de développement où est parvenue la pensée humaine. Que restera-t-il donc? Chercher l'origine du mal en Dieu? nous ne pouvons. Il faut donc chercher l'origne du mal dans un acte de l'humanité. Voilà le fond de ma preuve. Je considère comme digne du plus sérieux examen toute solution du problème qui dégagera Dieu de la responsabilité du mal, sans recourir à l'idée d'une nature des choses, qui serait un second principe coéternel à Dieu; mais je n'en connais pas d'autre que celle

que je vous propose qui ait ce caractère, c'est pourquoi je m'y attache et m'y tiens jusqu'à la découverte d'une lumière nouvelle que je ne soupçonne pas[1].

Je vous l'ai dit dès le début : le bien est ce qui doit être, il est identique à la volonté divine ; le mal est ce qui ne doit pas être, il est le contraire de la volonté divine. Maintenir ces deux définitions : tel est pour moi le critère de toutes les théories dans l'ordre des études que nous faisons ensemble. Rejeter toute doctrine qui détruit la loi morale ou la foi en la sainteté de Dieu : telle est ma règle. Existe-t-il une solution autre que celle qui vous est proposée, qui maintienne la loi morale et Dieu, en rendant compte de l'ensemble des faits que nous révèle l'observation ? Cherchez-la.

Mais, direz-vous peut-être, la loi morale et Dieu sont des théories ; et il ne s'agit pas pour nous de trouver une doctrine qui justifie des théories préconçues, mais d'expliquer les faits. Prenons cette pensée en considération ; et, au-dessous de ce que vous appelez des théories, allons directement aux faits. La conception de la

[1] La doctrine de la préexistence individuelle des âmes (voir la note de la page 181) cherche l'origine du mal dans les actes de l'humanité ; c'est pourquoi elle maintient intactes l'idée de Dieu et l'autorité de la conscience. Elle admet seulement (c'est ce qui la caractérise) que la révolte commune de l'espèce est une collection de révoltes individuelles antérieures. Cette solution ne contredit pas celle que je défends. Au contraire, elle la suppose dans tous ses éléments essentiels.

loi morale n'est que l'expression d'un fait : ce fait est le sentiment de l'obligation, la conscience du devoir. Notre foi en la sainteté de Dieu n'est aussi que l'expression d'un fait : ce fait est le sentiment, le besoin de l'adoration. Essayez de supprimer l'obligation morale qui est à la base de tout l'ordre moral et de tout l'ordre social; essayez de supprimer l'instinct de l'adoration, qui est à la base de toutes les religions ; faites taire la voix qui, en présence du bien, s'exprime par l'approbation, et en présence du mal par le blâme ; faites taire la voix qui, en présence de quelque injustice éclatante, s'élève, et souvent chez ceux même qui croient avoir nié Dieu, pour faire appel à une justice suprême ; faites taire ces voix si vous le pouvez, et nous devrons reconnaître que la loi morale et Dieu sont de simples théories. Mais vous ne pouvez pas effacer dans les âmes la conscience du devoir et le sentiment d'un ordre divin, parce que ce sont là des éléments fondamentaux de notre nature. Maintenir la loi morale et la sainteté de Dieu, c'est maintenir deux idées qui sont l'expression immédiate et directe des faits.

Nous rencontrons ici sur notre route une science qui traite avec dédain les faits de cet ordre, qu'elle désigne et dénigre sous le titre *d'affaires de sentiment.* Le positivisme français disait l'autre jour, par l'un de ses plus considérables interprètes, M. Littré, que la science ne connaît que la matière et les propriétés de la matière[1].

[1] *La Philosophie positive,* revue, tome I, page 21.

Le matérialisme allemand nous déclare, par l'organe de M. le professeur Büchner : « qu'il est impossible de résister longtemps à la force des faits[1]. » Or, dans l'opinion de ces écrivains, la conscience, le besoin d'adoration, et, d'une manière générale, tous les phénomènes spirituels ne sont pas des faits ; il n'y a pas d'autres réalités que celles qui se révèlent à nos sens. Si l'on disait : la science de la matière ne connaît que la matière et les propriétés de la matière, cette affirmation devrait être ajoutée au catalogue des vérités inscrites dans la chanson de M. de la Palisse ; mais on veut nous faire admettre que la science de la matière et de ses propriétés est la science universelle. Tout ce qui existe n'est que matière et propriétés de la matière ? Examinons. Les propriétés de la matière n'existent que sous la condition de la matière, qui n'existe elle-même que sous les conditions de la forme et du poids. Veuillez donc me dire qu'elle est la forme de l'honneur, et quel est précisément le poids de l'infamie. Veuillez me dire quel est le microscope qui nous permet d'apprécier les dimensions géométriques du dévouement, et de mesurer en fractions de millimètres la longueur de l'égoïsme. Que de confusions d'idées il faut appeler à son secours, que de ténèbres il faut accumuler pour réussir à éteindre la lumière naturelle qui éclaire tout homme venant dans le monde, jusqu'au point d'admettre que le vice et

[1] *Force et matière*, préface.

la vertu, l'honneur, la probité, le dévouement, l'estime, le mépris, le blâme, l'éloge, l'admiration, l'horreur, sont de la matière ou des propriétés de la matière! Emparons-nous de la déclaration du docteur Büchner, car le matérialisme qui la place dans nos mains nous remet ainsi, après l'avoir signé, l'acte de sa condamnation. « Il est impossible de résister longtemps à la force des faits! » C'est pourquoi l'humanité ne consentira jamais à rayer des cadres de la science les réalités qui sont la manifestation même de sa vie, réalités que l'homme connaît plus directement qu'il ne connaît la matière; car la matière ne se révèle à ses sens que sous la condition de la présence et de l'acte de sa nature spirituelle. « C'est abandonner lâchement la raison, dit lord Byron, « que de renoncer aux droits de la pensée [1]. »

Vous entendrez dire que la science de notre siècle incline de plus en plus au matérialisme. Je crois plutôt qu'elle est sur le point d'en sortir, et que les ténèbres dont on se plaint ne sont que cette obscurité de la fin des nuits qui semble redoubler un moment lorsque l'aube va paraître [2]. En ce qui vous concerne, Messieurs, n'ai-je pas le droit de constater l'empressement

[1] *Childe-Harold*, chant quatrième, CXXVII.

[2] M. Félix Ravaisson vient de signaler dans la philosophie contemporaine « un mouvement général par lequel la pensée tend à dominer encore une fois, et de plus haut que jamais, les doctrines du matérialisme. » — *La Philosophie en France, au XIX*[me] *siècle*, page 265.

avec lequel vous vous êtes réunis pour étudier le problème du mal, ce problème de la conscience et du cœur qui fait le tourment, mais aussi la gloire de l'esprit humain ? N'ai-je pas le droit de constater, qu'en vous rassemblant en si grand nombre dans cette enceinte, vous avez dit bien haut, dans une manifestation presque solennelle, que, dans votre opinion, la conscience et le cœur de l'homme ne sont pas des objets indignes de la sérieuse étude de la raison ?

III. EXAMEN DES DIFFICULTÉS

Abordons maintenant l'examen des difficultés soulevées par la solution qui fait l'objet de notre étude. Que nous proposons-nous ? De trouver, dans un ensemble d'idées qui satisfasse la raison, le maintien et la sauvegarde de la conscience. Or, à première vue, notre solution semble répugner également à la conscience et à la raison. Commençons par les difficultés de l'ordre rationnel.

Il est impossible, dit-on, de concevoir le péché dans l'état d'innocence. Que nous fassions le mal, nous, il n'y a rien de si facile à expliquer, parce que nous sommes en présence des sollicitations mauvaises de notre cœur ; nous sommes exposés aux tentations de la sensualité sous toutes ses formes, de la vanité dans tous ses modes. Le mal étant dans notre cœur, on comprend que nous cédions à ses entraînements ; mais ôtez le

mal du cœur, et vous n'expliquerez jamais comment la volonté peut s'écarter du bien. Le bien en effet exerce par lui-même un attrait. Pour balancer cet attrait, il faut une tentation qui résulte de la préexistence du mal. Sans une tentation, la chute ne peut pas s'expliquer ; et admettre un état primitif d'innocence, c'est exclure toute tentation ; c'est exclure par conséquent la possibilité du mal. Telle est la première difficulté qui s'offre à notre examen.

Je ne veux pas répondre à l'objection par une définition abstraite de la liberté, en disant que la volonté étant libre peut, par cela même, se décider pour le mal, sans aucune sollicitation. Je reconnais qu'en l'absence de toute tentation le péché est inexplicable. Qu'ai-je donc à faire ? Il faut montrer que, dans l'entière pureté du cœur, il existe une tentation inhérente à la volonté, et qu'on ne peut pas supprimer sans supprimer la volonté elle-même ; de manière qu'une volonté libre étant supposée, avec un cœur absolument pur, cette tentation-là, mais celle-là seule, existera. Or cette tentation existe. Quelle est-elle ? La tentation de la liberté.

Une puissance libre et créée se sent, comme puissance, un principe d'action ; mais, comme créature, elle n'est pas et ne peut être dans une indépendance absolue ; elle se trouve en présence de la loi universelle, ou de Dieu, dont la loi exprime la volonté. Or, de cette situation même résulte pour la puissance créée la ten-

tation de méconnaître les conséquences de sa position de créature, et de se faire sa propre loi à elle-même, en rejetant la loi qui la soumet à Dieu. C'est la tentation de la révolte pure et simple. Cela est-il inintelligible ? Nullement. Cette tentation est-elle impossible? Tant s'en faut; car elle est réelle, elle existe en nous. La tentation de la révolte pure et simple est voilée, et comme étouffée sous la masse énorme des sollicitations de notre cœur; et quand nous faisons le mal, c'est le plus souvent parce que nous nous laissons aller aux entraînements d'une nature viciée. On ne saurait méconnaître toutefois, bien que sa part soit faible dans notre existence, la séduction de l'indépendance en elle-même. Examinez ce cas-ci : Vous avez envie de faire un certain acte. Quelqu'un, qui n'a aucun pouvoir légitime sur vous, vient vous commander avec arrogance de faire la chose même que vous désirez accomplir. Que va-t-il arriver? Presque tous vous allez vous rebeller contre ce commandement indu; et peut-être (je ne dis pas que vous agirez sagement, mais vous agirez naturellement), peut-être allez-vous renoncer à faire ce dont vous aviez envie, et faire une chose qui n'excitait en vous aucun désir, simplement pour affirmer votre indépendance. Votre résistance est légitime dans le cas supposé, en présence d'un commandement qui a le caractère de l'oppression. Mais cet esprit d'indépendance existe également en présence de l'autorité légitime de la conscience, de la loi de Dieu. Cela est si vrai que nom-

bre de jeunes gens qui repousseraient avec dégoût certaines basses tentations si elles leur étaient directement présentées, de viennent les victimes des machinations diaboliques de ceux qui éveillent en eux l'esprit d'indépendance, pourles amener peu à peu à faire ce qui était primitivement contraire à leur inclination naturelle. Le fruit défendu a la saveur de la révolte. Enlevez par la pensée cette tentation-là : il n'y a plus de mal possible. Mais où il n'y a plus de mal possible, il n'y a plus de liberté. La forme élémentaire de la liberté, dont elle doit partir pour s'élever elle-même à la liberté pleine en détruisant la possibilité du mal, cette forme élémentaire de la liberté suppose le choix. Otez le choix entre l'obéis sance et la révolte, et vous aurez tué l'être libre dans votre pensée. On demande parfois à Dieu la création d'un être qui ne pût pas pécher, c'est-à-dire qui fût *nécessairement* bon. On ne réfléchit pas que la nécessité exclut la liberté ; que là où il n'y a pas de liberté, il n'y a ni bien ni mal ; en sorte que l'idée d'un être nécessairement bon renferme une contradiction proprement dite.

La chute primitive s'explique donc par une tentation qui est la seule inhérente à la puissance libre, la seule aussi qui puisse être transmise à la créature innocente, la seule qui puisse trouver un écho dans une volonté liée à un cœur pur; et cette tentation s'exprime ainsi : « Tu seras ton Dieu à toi-même. » Toute autre tentation ne peut venir qu'après celle-là, et être la consé-

quence d'une première adhésion de la puissance libre à la tentation inhérente à la liberté même. C'est pourquoi lorsque Milton, cherchant à remonter de la transmission du mal à son origine première, explique la révolte de l'archange rebelle par le désir d'une puissance qui veut avoir sa loi en elle-même, et être affranchie de la domination du Maître de l'univers, il se montre bon philosophe en même temps que grand poëte[1].

Direz-vous, maintenant : Voilà donc, après tout, le mal à l'origine même des choses ; voilà le mal inhérent à la créature en sa qualité de créature ! Non, pas le mal, mais la possibilité du mal, possibilité qui est, encore une fois, la condition de la liberté créée. La liberté suppose le mal possible, et renferme une tentation, sans laquelle la liberté n'existerait pas ; mais la raison d'être du mal réalisé n'existe nulle part ailleurs que dans la volonté qui se révolte contre la loi. Si vous risquiez de tomber dans quelque confusion à cet égard, je vous renverrais à une parole de Shakespeare : « Être tenté est une chose, succomber est une autre chose[2]. »

Il y a donc une tentation inhérente à la liberté, indépendamment de tout mauvais penchant du cœur. Notre solution n'est nullement absurde. Elle est au contraire parfaitement raisonnable ; et, si on lui accorde un degré suffisant d'attention, elle devient tout à fait

[1] Voir *le Paradis perdu*, au commencement.

[2] *Mesure pour mesure*, acte II, scène I.

claire. Je voudrais pouvoir en dire autant du point qui va suivre.

Lorsqu'on a reconnu qu'une chute de l'être libre est possible dans l'état d'innocence, une difficulté nouvelle, et plus formidable que la première, se dresse devant la raison, et semble lui barrer le chemin. Nous l'avons dit, mais il convient de le répéter, la solution proposée à notre examen n'est pas qu'un premier homme, ou qu'un premier couple humain, se rende coupable d'une faute purement individuelle, et que d'autres individus, véritablement et absolument *autres*, portent la conséquence d'une faute qui leur est étrangère. Entendue ainsi, la solution est mauvaise. On a dit d'un ancien triomphateur que, pour lui, se montrer c'était vaincre. On pourrait dire de cette doctrine que, pour elle, se faire comprendre c'est être rejetée. La solution que nous examinons a précisément pour caractère d'affirmer notre participation à tous, non pas individuelle, mais réelle cependant, à la chute commune : c'est l'humanité qui s'est révoltée et porte les conséquences de sa révolte. C'est ainsi seulement que notre doctrine est conciliable avec la justice ; ou, pour mieux dire, notre doctrine seule permet de concilier avec l'idée de la justice les faits que l'expérience nous révèle. Il n'y a pas deux justices ; et c'est un des reproches les plus graves que l'on puisse adresser à Pascal d'avoir énoncé, ne fût-ce qu'en passant, qu'il pouvait y avoir deux jus-

tices, celle de l'homme et celle de Dieu. Il n'y a qu'une seule justice, celle de Dieu, dont le rayonnement nous éclaire dans la proportion où nous en recevons la clarté. Nous en appelons de l'injustice des hommes à la justice de Dieu; mais vouloir séparer la justice de Dieu et la justice de la conscience, ce serait nous précipiter forcément dans l'athéisme ou dans le fanatisme. Notre discussion ne roule donc point sur l'idée de la justice; il n'y en a qu'une, celle dont on lit la définition dans Cicéron : « Attribuer à chacun ce qui lui appartient. » Notre discussion roule sur ce point-ci : Les individus humains sont-ils uns et autres dans un sens absolu? Ou bien, y a-t-il dans chaque homme une existence personnelle, et aussi l'existence de l'humanité? Nous n'entendons pas que l'humanité soit un être à part des individus; mais nous admettons que chaque homme concilie en lui deux réalités distinctes sans être séparées, et se présente ainsi sous un double aspect : en tant qu'il est lui dans son existence personnelle, et en tant qu'il est homme par la présence de l'humanité en lui. Après ces explications, abordons la difficulté.

Il s'agit de nous rendre responsables de la chute commune de notre espèce. Vous n'objecterez pas que nous n'avons aucun souvenir de la révolte primitive, car l'absence de mémoire n'est point une difficulté. Nous subissons tous les jours les conséquences d'actes parfaitement volontaires dont nous avons perdu le souvenir. Ce qui fait objection, ce n'est pas l'absence de mé-

moire, mais l'absence d'existence. Si l'espèce humaine est tombée, c'est assurément à une époque où nous n'avions pas paru sur la scène du monde; et, en présence de l'idée que je vous propose, vous devez être tentés de dire avec l'agneau de la Fontaine[1] :

Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né ?

Vous n'existiez pas ? en aucun sens ? cela est-il bien sûr ? La question étant la même pour tout être vivant, examinons-la à l'occasion d'un végétal. Je considère ce sapin qui est là aujourd'hui dans la forêt. D'où vient-il ? Sa matière actuelle est venue du sol et de l'atmosphère, par une série de mouvements et de transformations dont la physique et la chimie cherchent à nous livrer le secret. Il n'y a pas longtemps, dans une réunion publique[2], M. le professeur de Candolle nous signalait les progrès récents de la science botanique arrivant à rendre compte, par les lois de la physique et de la chimie, du développement d'un végétal, depuis le moment où la germination commence. Il nous disait comment l'on explique la croissance de la plante; mais sous quelle condition ? Sous la condition que la plante soit là, vivante dans son germe. Or, le germe de la plante n'est pas le résultat des mouvements de la ma-

[1] *Le Loup et l'Agneau.*

[2] A la session de la Société helvétique des sciences naturelles, réunie à Genève, en août 1865.

tière ; un germe vivant n'est pas un agrégat de molécules comme une pierre ou un cristal. Avant de se développer, le sapin que je considère existait donc dans son germe. Ce germe d'où vient-il ? Croyez-vous que Dieu le crée directement ? Croyez-vous que, chaque année, Dieu crée toutes les graines de sapin, et tous les grains de blé ? En ce cas, la puissance créatrice formant chaque germe par l'acte de sa toute-puissance, le fait que les graines de sapin viennent sur des sapins et non pas sur des chênes, et le fait que les glands ne se trouvent pas dans des quartiers de molasse, seraient des faits purement accidentels. Vous n'avez peut-être jamais pensé à cette question ; mais réfléchissez, et prenez possession de votre propre pensée. Vous ne croyez pas, vous n'avez jamais cru, et vous ne sauriez croire, en présence du spectacle de la nature, que chaque germe vivant procède directement d'un nouvel acte créateur. Le germe du sapin existait donc dans le sapin qui l'a produit ; et ainsi en remontant de sapin en sapin jusqu'à l'origine de l'espèce. Mais comment et dans quel sens existait-il ? Les philosophes disent que le germe existe *en puissance* (c'est leur terme) dans la vie de l'individu qui en produit d'autres. Mais qu'entendrons-nous par ce mot *en puissance?* Attribuerons-nous au végétal une volonté, et penserons-nous qu'il crée les germes ? Nous ne le pensons pas. Le germe existe avant de se montrer ; et ce qu'on appelle en ce cas la puissance ne crée pas, mais

manifeste ce qui était. Comment le concevoir? Supposerons-nous que tous les individus vivants existent en infiniment petit, dans un germe premier? Admettrons-nous qu'une première graine de sapin, origine de tous les sapins passés, présents et futurs, étant ouverte, et placée sous un microscope de puissance infinie, eut laissé voir tous les sapins du monde renfermés comme dans une boîte? Vous souriez, Messieurs, et si l'on admet la reproduction indéfinie des êtres vivants, la métaphysique justifie votre sourire. Il faudrait en effet qu'il y eût dans le premier germe un nombre indéfini d'êtres réels, et, tout nombre étant essentiellement déterminé, un nombre indéfini ne peut être un nombre. Le sapin qui fait l'objet de notre étude existait donc il y a cent ans, il y a mille ans, il y a dix mille ans, n'importe, jusqu'à l'origine de son espèce. Remarquons, en passant, que le nombre des espèces vraies n'importe point à notre objet, et que les contestations récentes relatives aux classifications généralement adoptées, n'ont rien à faire dans notre discussion. Quel que soit le nombre des espèces vraiment distinctes, notre raisonnement reste le même. Le sapin existait dans son espèce, avant sa manifestation individuelle, et nous avons deux raisons pour l'affirmer. La première c'est qu'il existe, qu'il n'est pas un simple agrégat résultant du rapprochement de parties de la matière, et que nous n'admettons pas qu'il ait été créé individuellement; il faut donc qu'il existât dès l'origine de son espèce. La se-

conde raison se tire des considérations que l'esprit systématique d'un naturaliste anglais, M. Darwin, a mises en vive lumière. M. Darwin a fortement attiré l'attention sur les changements apportés aux espèces naturelles par l'action des circonstances extérieures prolongées pendant des séries de siècles. Pour vous rendre compte de la conformation et de la vie actuelle de notre sapin, il vous faudrait remonter peut-être à l'influence du sol, du climat, de faits astronomiques et géologiques qui se sont produits il y a des milliers et des milliers d'années. Notre sapin a été modifié à cette époque-là ; il fallait donc qu'il existât, car on ne saurait être modifié que sous la condition d'être. Mais comment existait-il ? Comment un végétal existe-t-il dans son espèce ? Avec une forme et une matière ? non ; à moins qu'il n'existe tout formé, en petit, supposition que nous avons exclue. Il nous est pourtant impossible de comprendre l'existence d'un végétal autrement que sous la double condition d'une forme et d'une matière. Le sapin existait donc d'une manière qui nous est incompréhensible. C'est ici le mystère de la vie ; et n'est-ce pas le lieu de s'écrier avec Voltaire :

Étranges vérités !
O mélange étonnant de contrariétés[1] !

[1] *Le Désastre de Lisbonne.*— Le texte porte pour le premier vers,

O tristes vérités !

Revenons maintenant à notre objet. Avant de se manifester dans son existence individuelle, l'arbre existait dans son espèce ; mais d'une manière que nous ne comprenons pas. De même l'homme, avant son apparition personnelle, existait dans l'humanité. Comment ? D'une manière que nous ne comprenons pas. Nous ne comprenons l'existence d'un végétal qu'avec sa forme et sa matière, et la raison nous conduit cependant à admettre qu'il existe dans son espèce, sans forme ni matière. Nous ne comprenons l'existence d'un homme que sous la forme de l'individu ; il nous faut admettre cependant qu'il y a pour lui un autre mode d'existence dans l'humanité. La question est la même que pour le sapin. Jean a vingt-deux ans, Alfred en a trente-cinq, et vous, Monsieur, vous avez soixante-quatre années. C'est votre date comme individu ; mais quant à votre date comme homme, vous n'en avez point d'autre que celle de l'humanité, et vous êtes tous bien plus vieux que vous ne le pensiez.

La difficulté élevée au sujet de notre solution par la pensée que nous n'existions pas lors de la chute supposée de l'espèce humaine, disparaît dès qu'on admet l'existence de chacun dans l'humanité, non comme individu, mais comme homme. Mais, pour admettre la réalité de l'espèce, il faut soulever tout le poids des apparences, auquel s'ajoute le poids d'une philosophie d'autant plus facilement acceptée qu'elle a les apparences en sa faveur. Puis, il faut se résigner (ce qui

nous coûte toujours) à une vue de la raison pure qui affirme la réalité de l'espèce, sans pouvoir appeler l'imagination à son secours. Sans descendre dans les dernières profondeurs de ce sujet, je tiens à constater que quelques-uns des représentants les plus illustres de la raison ont vu la difficulté dans un sens tout autre que celui où elle se présente à nous. Les individus passent, les espèces demeurent. Où sont les chênes qui ombrageaient nos pères? Où seront, dans quelques années, les oiseaux qui chantent dans nos bois, les bœufs qui tirent nos charrues? Tout finit et disparaît à la surface du globe; mais les espèces demeurent : le chêne, le bœuf, le cheval, l'homme se maintiennent dans la destruction incessante des individus qui les représentent. Plusieurs philosophes ont été si vivement frappés par cette considération que, la réalité de l'espèce étant pour eux la certitude première, l'existence des individus devenait le problème.

Me tromperai-je, Messieurs, en supposant que plusieurs d'entre vous, beaucoup peut-être, m'accusent de raisonner fort mal? « Comparaison n'est pas raison. Que vient faire ici ce sapin? » telle est votre pensée. Que nous ayons existé dès l'origine de l'humanité dans un sens métaphysique, comme tout vivant dans son espèce, à la bonne heure; mais cette métaphysique ne va pas à la question, car il s'agit pour nous de responsabilité morale, ce qui n'est pas le cas pour les sapins.

Certainement nous n'existions pas avant notre naissance sous une forme qui nous permît d'être des agents responsables. Il reste donc toujours qu'au point de vue moral nous souffrons d'une faute qui nous est étrangère; et cela est injuste. Voici, après les difficultés de la raison, la réclamation de la conscience; elle mérite au plus haut degré notre attention.

Le fond de l'objection est que les actes de la volonté sont exclusivement individuels, et que la responsabilité qui les suit a le même caractère. Examinons ces deux idées, en rappelant que le caractère individuel de la volonté et de la responsabilité doit rester parfaitement intact, lors même qu'il ne serait pas exclusif. Occupés à mettre en lumière l'une des faces d'une vérité double, nous ne voulons, à aucun degré, nier l'autre, ou la rejeter dans l'ombre. Est-il vrai que la volonté ne se manifeste que sous une forme purement individuelle? Il y a quelques raisons d'en douter; j'en indiquerai trois.

A entendre les amoureux, le sentiment qui les anime a pour effet de fondre deux volontés en une, de faire que la volonté cesse, en quelque degré, d'être purement personnelle, en restant une par le concours de deux âmes. Les hommes étrangers à la vivacité des passions pourraient être tentés de récuser le témoignage des amoureux; mais des écrivains sérieux, de graves observateurs de la nature humaine affirment également que les sentiments profonds de l'amour et de l'amitié diminuent, en quelque mesure, la sépara-

tion des âmes, enlèvent à la volonté, non pas sans doute sa nature individuelle, mais le caractère exclusif de cette individualité. C'est ma première remarque, voici la seconde :

Qu'un homme s'avance seul devant une armée ennemie, qu'il brave une mort certaine pour assurer un avantage aux siens, cet homme est proclamé un héros. Dans l'assaut d'une redoute, et dans mainte autre opération militaire, un corps entier est envoyé à une mort certaine, comme *chair à canon,* et, dans bien des cas, les victimes savent où elles vont. Ces pauvres gens tombent par centaines, et leurs corps sont jetés dans des fosses ignorées. Leur action n'est plus héroïque parce qu'ils étaient en nombre. Aucun d'eux souvent n'aurait eu le courage de faire seul ce que tous ont fait, et peut-être sans hésiter. Le fait est connu, et on ne s'en étonne pas. C'est, dit-on, la puissance de l'émulation, l'exemple, la communauté de l'action. C'est tout cela sans doute ; mais que veut dire tout cela ? Cela veut dire que le concours des volontés crée une force qui n'existerait pas dans les mêmes volontés si elles étaient isolées. Dans l'accomplissement d'un acte collectif, il y a donc une puissance qui se manifeste dans chaque individu, et dont la source n'est pourtant pas purement individuelle. S'il en était autrement, des individus réunis ne posséderaient pas une force plus grande que la somme de leurs volontés personnelles. Chacun sait qu'il en est autrement ; chacun sait, sans

toujours se rendre compte de la portée du fait, que le concours des forces est une puissance.

Voici ma troisième remarque : Dans les phénomènes de l'habitude, nous voyons la volonté créer une nature. C'est la personne qui fait d'abord la nature, et la nature détermine ensuite les actes de la personne (j'emprunte des expressions à saint Augustin). Or, dans le pouvoir de l'habitude, nous avons l'exemple d'une volonté qui ne se manifeste plus sous la forme individuelle, car l'individu sent ce pouvoir de l'habitude, qui procède pourtant primitivement de lui, comme quelque chose d'étranger ; et la nature formée par l'habitude se transmet héréditairement d'un individu à d'autres, et perd ainsi le caractère personnel de son origine.

Je vous livre, Messieurs, ces indications qu'il vous sera facile de suivre en les appliquant à d'autres exemples. Il existe des phénomènes moraux obscurs et peu étudiés, qui font entrevoir, comme à travers un brouillard, un élément de volonté dont la forme n'est pas exclusivement individuelle.

La responsabilité appelle des réflexions analogues. L'idée que la responsabilité soit purement individuelle, se dissipe immédiatement par l'effet de la réflexion. Vous agissez sur un de vos semblables par la parole, par l'exemple, par le regard, et vous l'entraînez au mal. Vous comprenez bien que vous êtes responsable de la parole, de l'acte, du regard qui avaient un caractère coupable. Mais ne comprenez-vous pas, en même temps,

que vous avez une part de responsabilité dans l'acte même de celui que vous avez fait dévier de la ligne du devoir ? Fixez votre attention sur ce qu'on appelle, en matière judiciaire, des circonstances atténuantes. Les circonstances atténuantes, dont nos jurés abusent parfois, sont une réalité sérieuse. Pourriez-vous les éliminer de vos jugements moraux ? Une pauvre fille, née dans les repaires du vice et élevée au sein de l'infamie, sera-t-elle coupable d'un désordre de mœurs au même degré que le serait une fille bien élevée ? Une part de sa faute n'appartient-elle pas à ceux qui l'ont pervertie ? Si un jeune garçon, élevé dans des habitudes de mendicité que le mensonge transforme souvent en vol, s'écarte des lois d'une stricte probité, sera-t-il coupable au même degré que le fils d'une maison honnête qui, pour céder à la tentation, doit fouler aux pieds les maximes de son père et les exemples de sa mère ? Les mauvaises influences sont souvent une excuse ; nul ne le conteste. Or, excuser l'un, c'est toujours accuser l'autre ; atténuer le tort d'un acte par la considération des mauvais conseils entendus et des mauvais exemples reçus, c'est reporter sur les auteurs des mauvais conseils et des mauvais exemples la part de responsabilité que l'on enlève à l'agent. Il y a donc dans un même acte diverses responsabilités qui se réunissent ; la responsabilité n'est pas purement individuelle. Cette pensée est sérieuse, et s'adresse directement à la conscience. Suivez les conséquences d'un de vos actes,

d'une de vos paroles. Vous vous rendez coupable aujourd'hui, en tel lieu, votre influence s'étend ; et voilà votre responsabilité engagée dans des actions qui se commettront au loin, après un long espace de temps, et dans lesquelles vous aurez pourtant votre part.

Loin d'être exclusivement personnelle, la responsabilité présente au contraire un enchaînement bien propre, lorsqu'on y pense, à jeter l'esprit dans une longue méditation. Xavier de Maistre, témoin oculaire des désastres de la retraite de Russie, raconte l'effroyable destinée des Français, et il ajoute : « Je n'en « voyais pas un sans songer à cet homme infernal qui « les a conduits à cet excès de malheur[1]. » Je ne voudrais pas émousser la pointe de cette flèche acérée ; Bonaparte était sans doute le premier responsable des désastres de son armée. Mais suivez les origines de ce grand malheur ; demandez-vous ce qui avait amené Bonaparte au pouvoir, ce qui l'avait conduit à chercher la gloire militaire comme une nécessité de sa position ; et, sans absoudre son ambition démesurée, vous verrez la responsabilité s'étendre avec le long enchaînement et les entrecroisements multipliés des fils de l'histoire.

La responsabilité, et la volonté qui est sa condition, ne sont donc pas des faits d'une nature purement indi-

[1] Lettre de Xavier de Maistre, insérée dans la *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre*. — Paris, Michel Lévy, 1861, t. I, p. 296.

viduelle. Tout acte est essentiellement personnel dans son accomplissement; mais nul acte n'est exclusivement personnel dans ses origines. Ces considérations ouvrent à notre solution la porte qui lui semblait fermée. L'imputation de la chute commune revêtira un caractère de justice dès que nous admettrons qu'en conservant la part personnelle de notre responsabilité qui subsiste, nous pouvons participer à la responsabilité collective de l'espèce humaine.

C'est l'idée de la justice qui se présentait comme une objection. Si l'injustice existait, serait-ce notre doctrine qu'il faudrait en accuser ? Nullement. L'injustice serait dans les faits, que notre doctrine cherche seulement à expliquer. Il est facile de le reconnaître, en constatant la grande loi de la solidarité humaine. L'un souffre des fautes de l'autre; l'un jouit des conséquences favorables des bonnes actions d'un autre. La répartition des biens et des maux n'a point un caractère exclusivement individuel. Ce n'est pas notre doctrine qui parle ainsi; les faits sont là; et on ne saurait en contester le nombre et l'importance. J'en appellerai au témoignage d'un homme justement célèbre, et préoccupé d'un ordre d'idées tout autre que celui qui fixe notre attention. J'ouvre les œuvres de Frédéric Bastiat. Cet économiste recherche les lois de la production et de la distribution des richesses. Voici les pensées qui viennent se placer sous sa plume. Il remarque que l'idée de la solidarité, rejetée par la philosophie du XVIIIe siècle, a été l'objet

des railleries de Voltaire; et il continue : « Mais ce « dont Voltaire se moquait est un fait non moins incon- « testable que mystérieux. Pourquoi cet homme est-il « riche? Parce que son père fut actif, probe, laborieux, « économe ; le père a pratiqué les vertus, le fils a re- « cueilli les récompenses. Pourquoi cet autre est-il souf- « frant, malade, faible, craintif et malheureux ? Parce « que son père, doué d'une puissante constitution en a « abusé dans les débauches et les excès. Il n'y a pas « un homme sur la terre dont la condition n'ait été dé- « terminée par des milliards de faits auxquels ses dé- « terminations sont étrangères. Ce dont je me plains « aujourd'hui a peut-être pour cause un caprice de « mon bisaïeul, etc., etc. La solidarité se manifeste sur « une plus grande échelle encore et à des distances « plus inexplicables, quand on considère les rapports « des divers peuples, ou des diverses générations d'un « même peuple. Voyez les emprunts publics. Nous fai- « sons la guerre, nous obéissons à des passions bar- « bares ; nous détruisons par là des forces précieuses; « et nous trouvons le moyen de rejeter le fléau de cette « destruction sur nos fils, qui peut-être auront la « guerre en horreur et ne pourront comprendre nos « passions haineuses. La société tout entière n'est qu'un « ensemble de solidarités qui se croisent. Il y a donc « naturellement et dans une certaine mesure solidarité « incontestable entre les hommes. En d'autres termes,

« la *responsabilité n'est pas exclusivement personnelle*[1]. »

Bastiat montre comment la loi de solidarité contribue au progrès de l'harmonie sociale; mais nous devons considérer ici le côté sombre du sujet. Il existe une loi générale que l'observation reconnaît de plus en plus : la loi de solidarité. Et cette loi que l'observation reconnaît avec une clarté toujours plus grande, la civilisation en augmente continuellement l'effet et la portée. Les conséquences d'une guerre de sauvages dépassent peu les forêts que cette guerre ensanglante. Dans le monde civilisé, la guerre ne peut s'allumer sur un point, sans que toute la société des peuples soit atteinte dans ses intérêts. Le fait est ainsi. La justice humaine a pour devise, et doit l'avoir, de rendre à chaque individu ce qui lui revient, et de concentrer la punition sur la seule tête du coupable. Elle doit se rapprocher de ce but autant que possible, mais elle ne saurait l'atteindre d'une manière absolue; la nature des choses ne le permet pas. Quel est l'être tellement isolé que le glaive de la loi puisse le frapper, ou la justice le marquer d'un sceau d'infamie, sans faire souffrir d'autres êtres à côté de lui ? On veut en vain ne toucher qu'un individu ; les individus ne sont jamais isolés ; qui touche l'un touche l'autre.

La solidarité est donc une loi très générale. La ju-

[1] *Harmonies économiques*, chap. XXI, Solidarité. — La citation est abrégée.

geons-nous mauvaise ? Consultons nos actes. La mort vient de frapper sur cette demeure. Des visiteurs s'y rendent. Je ne parle pas des visites de cérémonie; mais voici un ami, un véritable ami qui se rend à la maison de deuil. Qu'y va-t-il faire ? Prendre sa part de la douleur d'autrui ; car si la sympathie soulage, elle ne soulage la douleur qu'en la partageant, et comme l'a dit Alexandre Vinet :

Deux cœurs unis affrontent l'infortune;
A tous les deux au moins elle est commune,
Et sur chacun ne frappe qu'à demi [1].

La compassion réalise donc le fait que l'un souffre pour le compte de l'autre. La compassion est-elle un élément vicieux du cœur de l'humanité ? Ce que nous appelons un bon cœur est-il un mauvais cœur ? Les

[1] Voici la poésie complète :

Vois ce vieux chêne abattu par l'orage
Et sur la terre étendu sans feuillage.
Il était seul ; le voilà sous nos pieds.
Vois ces ormeaux qui joignent leur ombrage,
Des aquilons ils ont bravé la rage ;
Ils étaient deux ; ils se sont appuyés.

Dans le malheur ainsi courbant la tête,
Tu céderas aux coups de la tempête
Si près de toi tu n'as pas un ami.
Deux cœurs unis affrontent l'infortune ;
A tous les deux au moins elle est commune
Et sur chacun ne frappe qu'à demi.

philosophes stoïciens l'ont pensé. Ils pouvaient être des hommes compatissants et bons, et ils recommandent dans leurs écrits l'exercice de la bienfaisance; mais leur doctrine affirme que le vrai sage se replie tout entier en lui-même, et qu'il devient, selon leur expression, rond et poli comme une boule d'acier qui ne reçoit aucune influence du dehors. Pouvez-vous penser ainsi, et placer la compassion au nombre des qualités mauvaises de l'âme? Vous ne le pouvez pas. Et le dévouement! Léonidas meurt pour la Grèce, et Winkelried se sacrifie pour la Suisse. Laissons les hommes célèbres. Ce pauvre ouvrier, qui trouve à peine dans sa vie ordinaire le temps de dormir assez, prend une part de ses nuits déjà trop courtes pour avancer l'ouvrage d'un compagnon affaibli par la maladie. Cette pauvre mère travaille jour et nuit pour payer les dettes de son fils, dettes contractées peut-être dans une vie de désordre. Tous les cœurs dévoués, tous ceux qui pratiquent la vertu du sacrifice, portent les fardeaux des autres : cela est-il mauvais? Remarquez que c'est précisément là le fait qualifié d'injuste : l'un souffre à cause de l'autre.

Mais je vous entends. Vous dites en vous-mêmes : il y a ici un sophisme. Le dévouement est beau et bon, parce qu'il est volontaire; mais que l'un souffre pour le compte de l'autre sans le vouloir, l'injustice est manifeste. Mon raisonnement n'est pas si mauvais que vous le pensez. Il faut savoir si le fait que l'un souffre pour

l'autre, envisagé en lui-même et indépendamment de notre intention, est bon ou mauvais. S'il est mauvais en lui-même, notre intention peut être pure, mais l'objet de notre volonté est mauvais ; ce que nous voulons, avec un sentiment louable, est pourtant la réalisation de l'injustice. La compassion et le dévouement seraient alors des cas de conscience faussée. Or, un certain nombre d'hommes pensent, ou du moins disent, que le dévouement est une folie; mais ériger en maxime de science que l'accomplissement de la loi de la charité est l'expression d'une conscience faussée, c'est ce qu'aucun de vous ne consentirait à faire. Donc, non-seulement la solidarité existe en fait, et nous est révélée par l'observation comme une loi fondamentale de la société humaine, mais nous pratiquons volontairement cette loi toutes les fois que nous entrons dans les voies de la charité, et cela est bon. Voici maintenant ma conclusion. Si cela est bon, il faut bien que cela soit juste, car il n'y a point de bonté sans la justice.

Entendons-nous bien. Il s'agit ici de la morale absolue qui nous lie à la loi divine, et non de cette morale sociale qui établit le droit des individus à l'égard les uns des autres. Dans les rapports des individus entre eux, le caractère propre de la charité est de passer la justice, de faire volontairement ce qui n'est pas exigible. Si un mendiant réclame votre assistance comme son droit, vous pouvez en toute justice lui montrer votre porte et lui fermer votre bourse. Mais, en regard de la

loi absolue et devant Dieu, nous ne faisons jamais dans l'accomplissement du devoir que ce que nous sommes obligés de faire, ou ce qui est réclamé par la justice absolue. C'est en Dieu seulement que la charité passe la justice; ou pour mieux dire, en Dieu il n'y a pas de distinction entre la justice et la charité, parce qu'il ne doit rien à ses créatures que la dette volontaire de son libre et éternel amour. Tout ce qui procède de Dieu est à notre égard grâce et grâce pure. Tout ce qui procède de nous à l'égard de Dieu, et de la loi qui exprime sa volonté, est devoir et justice. Dans le sens profond et vrai, la charité qui porte les fardeaux d'autrui est donc une manifestation de la justice. Mais comment cela peut-il être, si ce n'est parce que nous ne sommes pas uns et autres dans un sens absolu, mais qu'il existe entre nous un lien, une union fondamentale, c'est-à-dire que le genre humain forme une unité mystérieuse mais réelle? Hors de cette pensée, il n'y a plus de justice dans la solidarité.

Ce raisonnement vous paraît-il trop subtil? En voici un plus simple. La solidarité humaine est un fait. Elle n'est pas seulement actuelle, en ce sens que nous souffrons ou que nous jouissons des actes de nos contemporains; elle est héréditaire aussi : nous subissons, en bien ou en mal, les conséquences des actions accomplies par les générations passées; et les générations futures recueilleront un héritage que notre conduite leur prépare. Voilà des données d'expérience qu'on ne

saurait contester. Or, nul ne supporte *justement* que la conséquence des actes qu'il a accomplis : tel est l'axiome de la conscience. Il faut donc choisir entre ces deux idées : Nous souffrons pour la faute d'êtres dont nous sommes tout à fait séparés, qui sont autres dans un sens absolu ; et, dans ce cas, l'injustice est à la base de l'univers, puisque la solidarité est un fait général. Ou bien, le genre humain est relié, sous la diversité des individus, par une unité réelle, de telle sorte qu'une responsabilité collective s'unit justement pour nous à notre responsabilité personnelle. Telle est l'alternative qui s'offre à la pensée, à moins qu'elle ne renonce à la solution du problème. Admettre que l'injustice est à la base de l'univers, c'est violenter la raison et détruire la conscience. Nous sommes donc rejetés vers la conception d'une unité humaine, d'une responsabilité collective ; et nous l'acceptons, malgré ses obscurités, comme la seule idée qui concilie l'expérience et la raison, les réalités de la vie et la parole de la conscience.

Les individus humains sont distincts, mais ils ne sont pas séparés. L'isolement, c'est la parole de Caïn ; et c'est la phrase dure qui a échappé un jour à Jean-Jacques Rousseau quand il a écrit : « Que m'importe ce que deviendront les méchants ? Je prends peu d'intérêt à leur sort[1]. » La charité, cette loi suprême du monde spirituel, ne parle pas comme Caïn et comme

[1] *Profession de foi du Vicaire savoyard.*

Rousseau. La charité pratique deux maximes. La première est celle-ci : A chacun les conséquences de ses actes, nul ne peut rejeter ses fautes sur autrui : c'est le clair énoncé de la conscience. La charité s'y conforme, car la charité vraie est juste, et elle ne peut être bonne véritablement qu'en étant juste. La seconde maxime est celle-ci : Nous sommes plusieurs et nous sommes pourtant un. Ici le cœur devance la raison ; et pour arriver à la possession de la vérité sur ce sujet difficile, il ne faut que rédiger la théorie de la pratique du cœur. Pascal a dit : « Le cœur a ses raisons que la raison n'entend pas ; » mais c'est la faute de la raison, car une partie essentielle de sa tâche est d'arriver à comprendre les raisons du cœur. Arrêtez-vous devant un édifice en construction, et voyez les différentes pierres qui doivent le former déposées sur le sol. Vous remarquerez souvent sur ces pierres des traits qui sont des marques de repère, destinées à désigner la place de chacun de ces fragments dans l'unité de l'édifice qu'il s'agit de construire. Or, nous sommes des pierres pour un édifice et le cœur est la marque de repère qui fixe notre destination. Nos individualités diverses doivent se réunir dans une harmonie d'ensemble, c'est-à-dire dans une unité. Dieu nous veut personnes libres et responsables, mais il nous veut pour la société spirituelle, qui est aussi réelle que les individus, puisque, comme les individus, elle est voulue de Dieu, et que la volonté de Dieu est l'expression suprême de ce qui est et de ce qui doit être.

Nous avons donc à enregistrer et à maintenir deux vérités : notre existence personnelle avec toutes ses conséquences, dont la plus importante est que nul ne peut repousser la responsabilité de ses actes volontaires ; et notre existence collective avec toutes ses conséquences, dont la plus importante est que nous devons porter les fardeaux les uns des autres. De ces deux vérités, nous voyons parfaitement l'une, notre personnalité, et, dans bien des cas, nous la voyons beaucoup trop. L'autre nous est obscure : nous ne discernons pas clairement l'édifice spirituel en vue duquel nous existons, et qui doit réaliser l'unité fondamentale de notre nature. Pourquoi cela ? Je n'ai pas la prétention de lever entièrement le voile, mais de le soulever un peu, s'il est possible. Pourquoi cela ? Ne serait-ce point l'égoïsme qui, étant la forme essentielle du péché, se trouve en même temps être ici la cause essentielle de notre erreur ? N'est-ce pas le dévouement, le sacrifice, la part de charité qui est en chacun de nous qui dissipe un peu nos ténèbres ? N'acceptons-nous pas la solidarité dans les limites et dans la proportion de notre amour ? Les membres d'une famille unie acceptent et pratiquent, sans songer à s'en étonner, la solidarité qui les relie. Le citoyen qu'anime un vrai patriotisme n'élève pas un doute sur la légitimité du lien qui le rattache à sa nation. Ne peut-on pas admettre qu'en croissant dans la charité nous croîtrons dans la vérité, et que nous réussirons à entendre la communauté de la

chute dans la proportion même où nous accepterons l'œuvre proposée à chacun de nous d'être des ouvriers dans l'œuvre commune du relèvement du genre humain.

Notre solution du problème du mal renferme deux idées principales : celle de la liberté et celle de la solidarité. La philosophie jusqu'à nos jours a trop souvent méconnu les droits de la liberté qui seule constitue la réalité des esprits. La direction suivie par une partie du monde moderne risque de jeter les intelligences dans l'erreur opposée, et de faire méconnaître la loi de la solidarité dans laquelle s'exprime l'existence de la société spirituelle. On semble souvent confondre l'existence individuelle de l'être humain avec un individualisme contraire à la nature des choses : « *L'individualité*, dit Vinet, n'est pas l'*individualisme*. Celui-ci rapporte tout à soi, ne voit en toutes choses que soi ; « l'individualité consiste seulement à vouloir être soi « afin d'être quelque chose. — L'individualisme et l'in« dividualité sont deux ennemis jurés : le premier, « obstacle et négation de toute société; la seconde à « qui la société doit tout ce qu'elle a de saveur, de vie « et de réalité [1]. » Nous devons nous séparer du courant mauvais de l'humanité et devenir des êtres per-

[1] *Esprit d'Alexandre Vinet*, par Astié, tome II, pages 223 et 224. — Voir aussi dans les *Nouveaux discours sur quelques sujets religieux*, par A. Vinet, la note finale du discours intitulé le *Samaritain*.

sonnels, conscients, non pour demeurer isolés, mais pour rentrer librement dans une communauté vraiment spirituelle. Il faut que chacun devienne *soi*, non pour se garder à lui-même, mais pour se consacrer au bien commun, selon la volonté du Père universel.

Les socialistes et les individualistes, rangés en deux camps, luttent, dans l'école et dans le monde, avec les membres disjoints de la vérité. En effet, le développement normal de la société amène la formation toujours plus complète de vrais individus, car la société n'est pas un agrégat, un simple rassemblement, mais un organisme spirituel formé de volontés qui se possèdent et se réunissent dans une intention commune. D'autre part, l'individu qui ne peut exister isolément, ne se développe selon sa propre nature qu'en réalisant par la liberté la loi de solidarité. L'harmonie, comme le disait Pythagore, est le mot de l'énigme du monde.

Nous avons, Messieurs, une belle devise nationale, et ce n'est pas seulement au cœur des Suisses qu'elle parle. Lorsque nous sommnes véritablement sérieux, elle remue en nous l'homme dans ses dernières profondeurs, parce qu'elle est l'expression de la loi suprême de l'univers : « *Un pour tous ; tous pour un.* »



SIXIÈME DISCOURS

LE COMBAT DE LA VIE

MESSIEURS,

Le titre donné à cette séance n'aura surpris personne. Qui ne sait que la vie est un combat ? La plupart des hommes soutiennent une lutte continuelle seulement pour vivre, pour gagner leur pain de chaque jour et celui de leur famille; ils luttent contre la misère toujours menaçante. D'autres, libres du soin de pourvoir à leur subsistance, s'agitent pour obtenir une place, un emploi, pour se faire une fortune, une réputation; ils doivent triompher de leurs concurrents, dépasser leurs rivaux. Tous nous cherchons la joie; et dans cette recherche il faut lutter chaque jour contre les soucis, les tristesses, les découragements. On arrive ainsi à vivre; puis on laisse quelque chose à ses enfants : une fortune plus ou moins considérable ou des

dettes, une réputation plus ou moins bonne, et l'on est porté au cimetière.

Ce n'est pas de ce combat-là, de celui dont le but est d'obtenir ce qu'on appelle le bien-être et le succès, que nous nous entretiendrons aujourd'hui. Nous ne parlerons pas cependant d'autre chose que de notre vie de tous les jours; mais nous en parlerons à un point de vue spécial; nous nous occuperons du bon combat, de celui qui doit avoir pour résultat, non le succès dans le monde, mais la réalisation des lois du bien.

Le combat que nous avons à livrer au mal n'est pas celui que nous avons reconnu faire partie de la destinée de la créature spirituelle, et qui est la condition du progrès régulier et normal; ce n'est pas seulement contre la possibilité du mal que nous avons à nous défendre. Le mal est là, réel, puissant; il a des armées, il a des forteresses, il a surtout une citadelle dans le cœur de chacun de nous. Le mal étant réel, il y a, dans la lutte que nous avons à soutenir, quelque chose à détruire, quelque chose à tuer; et si l'homme qui a le sentiment de faire son devoir peut obtenir un sentiment de paix, on ne saurait toutefois rencontrer un repos stable et permanent dans un monde où règne le désordre. Cette situation est effrayante; aussi nous arrive-t-il souvent de fermer les yeux sur la condition de la vie, et de vouloir nous persuader qu'il n'y a pas tant à faire. « Insouciance, paresse, amour d'une vie molle, « peur surtout, la tremblante peur, voilà ce qui aveu-

« gle ou corrompt les débiles consciences de tant « d'hommes qui s'en vont balbutiant avec une sécurité « feinte: *Paix, paix ! et il n'y a point de paix*[1]. Ils crai- « gnent le travail, ils craignent le combat, ils craignent « tout, excepté ce qu'il faudrait craindre. Je vous le « dis, il y a un œil dont le regard tombe d'en haut « comme une malédiction sur ces lâches. Et pourquoi « donc croient-ils être nés ? Dieu n'a point mis l'homme « sur cette terre pour s'y reposer comme dans la patrie, « ou pour s'engourdir quelques jours dans un indolent « sommeil. Le temps n'est pas une brise légère qui en « passant caresse et rafraîchit son front, mais un vent « qui tour à tour le brûle et le glace, une tempête qui « emporte rapidement sa frêle barque, sous un ciel né- « buleux, à travers les rochers. Il faut qu'il veille et « rame et sue; il faut qu'il violente sa nature et plie sa « volonté à l'ordre immuable qui la froisse et la brise « incessamment. Le devoir, le sévère devoir, s'assied « près de son berceau, se lève avec lui quand il en « sort, et l'accompagne jusqu'à la tombe. » Ces paroles de Lamennais[2] sont la vive et forte image de notre condition.

Vous pouvez, Messieurs, avoir des doutes sur la valeur de la solution du problème du mal que je vous ai proposée. Pour entrer dans les considérations que nous

[1] *Le livre de Jérémie le prophète*, VI, 14.

[2] *Affaires de Rome*. Des maux de l'Église.

allons aborder aujourd'hui, il n'est pas nécessaire, nous l'avons déjà dit, que vous acceptiez la partie la plus difficile et la plus mystérieuse de cette solution ; il suffit que vous admettiez que le mal ne doit pas être, et que par conséquent sa généralité ne diminue en rien l'obligation de le détruire. Détruire le mal, tel est le but du bon combat de la vie.

Qui combat est soldat ; et tout soldat doit connaître son drapeau et recevoir le mot d'ordre. Notre drapeau, qu'il faut planter sur les citadelles de l'ennemi, c'est le bien. Le mot d'ordre, c'est le triomphe. Le commandant suprême, c'est Celui dont la volonté éternelle est identique au bien parce qu'il en est la substance même, Dieu.

Examinons quel doit être, dans la lutte contre le mal, notre point de départ, quel doit être notre élan, quel est l'écueil que nous rencontrons sur notre route, et enfin quel est le plan véritable du combat. Point de départ. — Élan vers le bien. — Écueil. — Plan du combat : tel sera l'ordre de nos réflexions.

I. POINT DE DÉPART

Quel est le point de départ dans la lutte contre le mal ? Quel est, si je puis parler ainsi, la condition de l'enrôlement dans la milice du bien ? Vous est-il arrivé quelquefois de sortir de votre demeure dans l'intention de vous rendre en un lieu déterminé, et de reconnaître

que, sous l'empire d'une distraction, d'une préoccupation, vous avez pris un chemin qui n'est pas le vôtre? Vous est-il arrivé par exemple, ayant l'intention de vous rendre aux Eaux-Vives, de découvrir subitement que, d'une manière en quelque sorte machinale, vous avez pris la route des Pâquis[1]? Au moment où vous faites cette découverte, vous voyez immédiatement que pour atteindre votre but il faut vous retourner, et opérer ce que l'on appelle, en style militaire, un mouvement de conversion. Le point de départ de la lutte contre le mal est un mouvement de cette nature. Puisque nous sommes naturellement dans l'égoïsme, notre volonté est naturellement dirigée vers nous-mêmes comme si nous pouvions être notre propre but et notre propre centre. Cette voie est mauvaise et elle est trompeuse, car l'égoïsme n'est pas le chemin du bonheur. Nous avons donc à nous retourner, à nous convertir. Lisez, si vous ne l'avez pas fait encore, ces *Souvenirs d'un ex-officier*[2], qui ont été publiés naguère dans notre ville. Vous y verrez que, dans la retraite qui suivit la bataille désastreuse de Leipzig, il se forma, autour de l'armée française entrant en dissolution, la terrible nuée des *fricoteurs*. On nommait ainsi des soldats qui, abandonnant le drapeau et l'ordre des chefs, s'étaient dispersés, les uns pour se livrer au pillage et satisfaire des passions

[1] Les Eaux-Vives et les Pâquis sont deux faubourgs de Genève, situés sur les rives opposées du lac.

[2] Un vol. in-12, Genève 1867. — Paris, librairie Cherbuliez.

mauvaises, d'autres simplement par paresse, par lâcheté, et qui, laissant l'armée qui diminuait de jour en jour se tirer d'affaire comme elle pourrait, avaient pris pour devise : « Chacun pour soi. » Qu'avaient à faire ces hommes pour rentrer dans l'ordre ? Rejoindre le drapeau, et se replacer sous le commandement légitime ; abandonner la devise mauvaise de « chacun pour soi, » et prendre cette devise qui seule peut faire le salut d'une armée engagée dans un pays ennemi : « Chacun pour tous, et tous pour chacun. » Nous aussi, au lieu d'être réunis pour la lutte contre le mal, nous sommes naturellement débandés ; nous suivons chacun notre intérêt particulier ; il nous faut rejoindre le drapeau et nous remettre sous l'autorité du Chef. Or, que veut le Chef suprême, qui est le souverain de l'univers et le Père universel? Ce qu'il veut, ce n'est pas le bien exclusif de celui-ci, ou de celui-là, de l'un ou de l'autre de ses enfants ; il veut le bien de tous, et c'est là ce que nous devons tous vouloir ; le bien de tous, dans lequel chacun trouve sa part, car qui s'oublie se retrouve. Renoncer à l'égoïsme qui nous laisse en proie aux coups du mal, ou qui est plutôt lui-même le principe du mal, et nous retourner vers la loi suprême de la charité : tel est le point de départ du combat. Mais ce point de départ est le point d'arrivée d'un développement de la vie de l'âme qui doit fixer notre attention.

La vie humaine commence sous l'impulsion du cœur

en dehors de l'action de la conscience. L'homme suit d'abord ses penchants, puis il subit l'empire de ceux qui l'entourent. L'enfant est sous l'influence de sa famille, l'homme fait sous l'influence de la société. On peut vivre ainsi, sans avoir en soi-même aucun principe d'action, en ne faisant jamais qu'obéir à des impulsions étrangères, sans déploiement de la volonté proprement dite et de la conscience. Tel homme, par exemple, s'il se trouve chez des puritains d'Angleterre ou d'Amérique, aura la démarche grave, le propos sérieux, observera dans toute sa conduite une règle exacte et rigoureuse. Transportez-le dans une société frivole, et le même homme agira tout autrement. Ceux qui vivent ainsi, ne faisant que suivre un courant contre lequel ils ne réagissent pas, ne sont pas nés à la vie morale; et l'on peut dire, à ce point de vue, qu'il y a une foule d'hommes déjà vieux qui ne sont pas encore nés. Dans le plus grand nombre des cas cependant, la conscience se fait entendre dans la vie primitive du cœur; et la conscience se présente sous deux formes; elle défend : tu ne dois pas; et elle commande : tu dois.

Les premières manifestations de la conscience se présentent habituellement sous la première forme, sous la forme de la défense. Tu ne dois pas mentir; tu ne dois pas voler. Si un homme a des goûts élevés et un tempérament en ordre, s'il a grandi dans une société honorable, il peut se faire qu'il vive sans violer d'une manière directe et grave les prescriptions restrictives de

la conscience. Il peut penser alors qu'il est dans le bien, ou que, comme il le dira, il ne fait tort à personne. Mais, dans cette observation des règles prohibitives de la loi morale, cet homme peut demeurer son propre centre à lui-même. S'il se contente d'éviter ce qui est mal au point de vue de la société, s'il n'agit pas directement pour le bien, il a beau dire qu'il ne fait tort à personne, en réalité il fait tort à tout le monde, puisqu'il n'emploie pas au bien commun une force dont les autres ont besoin. Sa vie honnête n'est qu'un honnête égoïsme. Du reste, une situation semblable ne saurait exister d'une manière absolue. Si la force qui nous a été remise pour le bien ne s'emploie pas dans sa direction légitime, elle se corrompt. On ne devient pas vainqueur du mal en refusant simplement de le faire et en continuant à vivre pour soi; dans un sens élevé et sérieux, on ne surmonte le mal que par le bien. Le bien n'est pas seulement une règle et une défense; c'est un commandement qui assigne un emploi à notre force, un but à notre volonté; et c'est ici la seconde forme de la conscience: tu dois.

Tu dois faire quoi? Le bien. Quel bien? Tout bien, sans exception aucune; c'est la nature même du bien. d'être obligatoire, et obligatoire dans sa totalité. Or qu'est-ce que le bien? Le bien, dans la plénitude du sens du mot, c'est le plan du Créateur pour le bonheur de la société spirituelle. Accomplir le bien, c'est donc mettre l'ordre dans l'univers et faire le bonheur du monde. Tel est le but proposé à nos efforts.

Arrêtons-nous ici, pour contempler la pure lumière que cette pensée va répandre sur la vie. Prenons pour exemple l'obligation du travail. Le travail est une loi de nature qui se présente d'abord sous la forme de la nécessité. A l'un il est dit : travaille pour éviter l'indigence qui est la misère des pauvres ; à l'autre il est dit : travaille pour éviter l'ennui qui est la misère des riches. A l'un il est dit : Si tu ne travailles pas, tu manqueras du pain qui est la nourriture du corps, et tes enfants auront faim. A l'autre : si tu ne travailles pas, tu manqueras de la joie qui est la nourriture de l'âme, et dans ta demeure, si bien chauffée qu'elle puisse être, le cœur de tes enfants aura froid. Ainsi le travail se présente d'abord comme une nécessité, comme une loi dont la violation entraîne de durs châtiments. Voyez maintenant comment cette loi se transforme par la considération de l'idée du bien, c'est-à-dire de la consécration de toutes les volontés au bonheur général. Le travail est la loi fondamentale et universelle du monde des esprits ; car pour un esprit, dont la puissance libre forme le caractère essentiel, vivre c'est agir. Or le concours de toutes les forces, chacune agissant à sa place et dans sa direction légitime, doit produire une harmonie dont résulte le progrès, l'amélioration croissante de la société. Lorsque cette pensée a pénétré l'intelligence, le laboureur qui se repose un moment sur sa bêche, l'artisan qui suspend un moment son travail, peuvent se dire, et sans orgueil (l'orgueil ne s'ali-

mente pas à la source de ces hautes pensées), qu'ils sont, dans la marche générale de la société, des agents aussi nécessaires que les hommes qui occupent les positions entourées du plus grand éclat. La loi du travail est alors transfigurée. *Il faut*, c'est une parole dure; *tu dois*, c'est une parole qui devient sublime dans la proportion où l'on en pénètre le sens; et cette parole devient douce lorsqu'on a compris que c'est la bonté qui est la base du commandement. Oui, Messieurs, tous, l'un en guidant la charrue dans le sillon, l'autre en maniant la scie ou le rabot, l'autre en tenant la lime ou l'équerre, l'autre en rendant la justice, l'autre en administrant la chose publique, l'autre dans l'enseignement et l'étude, tous nous devons contribuer à faire les destinées du monde; et tous nous ferons joyeusement notre tâche, quand nous aurons compris que tous nous devons accomplir la loi commune du travail dans la fraternité de l'amour.

Tel est le bien. Le but de chaque volonté ne doit pas être l'individu qui veut, mais le développement et l'harmonie de la société spirituelle. Quand cela est compris, l'idée de l'égoïsme est remplacée par l'idée de la charité. C'est une découverte morale analogue à celle de l'astronome Kopernik. La terre disait : Je suis le centre du monde, les cieux tournent autour de moi et n'existent que pour moi. La science vient et lui dit : Tu n'es point le centre du monde; c'est toi qui tournes autour du soleil, et le soleil lui-même, avec tout son cortége

de planètes, tourne peut-être autour de quelque soleil central dans le système immense de l'univers. La terre pour cela est-elle humiliée ? Non, Messieurs, elle est remise à sa place ; et toute place est bonne quand on trace son cercle comme on le doit et qu'on reste dans son orbite. Substituer l'idée de la charité à l'idée de l'égoïsme : telle est la conversion de l'intelligence ; être sérieusement et profondément résolu à faire le devoir : telle est la conversion de la volonté ; aimer le devoir qu'on est décidé à faire : telle est la conversion du cœur.

Nous avons déterminé notre point de départ. Voyons maintenant comment, à partir de là, nous devons prendre notre élan vers le bien.

II. ÉLAN VERS LE BIEN

Où trouvons-nous le mal? Partout. Où faut-il faire le bien? Partout. En présence de tout bien quel qu'il soit, nous devons répéter le cri des anciens Croisés : Dieu le veut ! Gardons-nous de cette religion étroite et fausse qui nous permettrait d'isoler la cause de Dieu de la cause du bien. A cette religion égarée qui ferait à Dieu une petite part dans des assemblées de culte, dans des formes extérieures, la religion vraie, celle qui doit être le centre de l'existence, le principe de la vie entière, répondra toujours dans la belle langue de Racine :

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère?
. . . .
Rompez, rompez tout pacte avec l'impiété;
Du milieu de mon peuple exterminez les crimes;
Et vous viendrez alors m'immoler des victimes[1].

Ne laissons pas parquer le bien en aucun sens; ne permettons pas que l'on veuille constituer des domaines étrangers à son influence, que l'on établisse des clôtures, que l'on élève des murailles pour enfermer des espaces dont on lui interdirait l'entrée. Cette erreur est déplorable et cette erreur est fréquente. Voyez par exemple ce qui se passe en politique. L'injustice est révoltante dans les relations privées de la vie; il ne faut prendre à personne ce qui lui appartient, et rien n'est plus flétri que le vol. N'a-t-on pas vu pourtant ériger en maxime de droit des gens que lorsqu'il s'agit de politique, « la force fait le droit. »

Ce sont là jeux de prince:
On respecte un moulin, on vole une province[2].

Mais combien de bourgeois se permettent des jeux de cette espèce! Il ne faut pas moins respecter la réputation de son prochain que ses propriétés matérielles. Or, que se passe-t-il dans les préliminaires d'une élec-

[1] *Athalie*, acte I, scène I.
[2] Andrieux, *Le meunier Sans-Souci*.

tion démocratique? S'agit-il d'un candidat? Voyez, dans le parti qui n'est pas le sien, avec quelle légèreté on accueille des bruits fâcheux sur son compte! comment on les reçoit sans élever de doute à leur égard, comment on se hâte de les répandre sans les avoir contrôlés! Mais quoi! c'est de la politique, et la morale doit rester dans son domaine.

Chacune des professions de la vie cherche aussi à établir une clôture pour se préserver de la morale. Il est mauvais de mentir; mais un avocat! La gêne ne serait-elle pas trop forte pour un avocat, s'il fallait toujours dire la vérité? Et dans le commerce! Cette pratique n'est pas marquée au coin d'une exacte probité, mais c'est un usage généralement reçu dans la profession : il s'agit du commerce, et il faut laisser la morale dans son domaine. Il en est de même pour l'art et la littérature. Voici des peintures décidément sensuelles, une musique énervante, une poésie dont le charme est malsain, une prose qui va laisser dans l'imagination des traces fâcheuses. Mais quoi! cela est beau; l'art pour l'art, il faut laisser la morale dans son domaine.

C'est ainsi que l'on constitue partout des régions ténébreuses, que l'on creuse des caves dont on interdit l'entrée au soleil. Le soleil se retire en effet; mais qu'arrive-t-il? En politique, on s'écarte de la morale un peu d'abord, puis plus, puis beaucoup, et l'on arrive aux maximes de Machiavel, pratiquées par bien des

hommes qui ne sont pas princes. La politique, instituée pour faire le bien des peuples, devient alors un des fléaux majeurs du genre humain. Dans le commerce, si l'on s'écarte un peu d'abord, plus ensuite, et enfin beaucoup des lois de la morale, le commerce se trouve atteint dans ses sources mêmes : la confiance et le crédit. Dans ces grandes crises qui pèsent sur le monde, et qui font tarir d'une manière si funeste les sources du travail, il y a une part qui appartient à des événements politiques, à l'encombrement des marchés, à des causes enfin dans lesquelles le rôle de l'ordre moral n'est pas immédiatement visible. Mais (je le demande, Messieurs, à ceux de vous qui sont, comme on dit, *dans les affaires)*, si vous aviez une parfaite certitude que vos correspondants ne profiteront jamais des circonstances pour faillir un peu à votre égard aux lois de la stricte probité, les affaires n'iraient-elles pas mieux, les circonstances extérieures restant les mêmes ? Est-ce que les finances publiques arriveraient à l'état où elles se trouvent quelquefois, si l'on avait la confiance d'avoir à faire à des gouvernements parfaitement probes, à des peuples profondément honnêtes qui s'imposeraient les derniers sacrifices plutôt que de rendre en papier les valeurs qu'ils ont reçues en bonnes espèces métalliques? Pensez-y ; vous verrez qu'il n'est pas salutaire de soustraire les transactions commerciales à l'empire de la morale. Et l'art enfin ! Je sais bien que les artistes ne sont pas des moralistes de profession ; je

sais qu'ils ne peuvent atteindre la beauté que sous l'impulsion d'une inspiration vraiment libre, et qu'en cherchant directement le but moral on manquerait l'art; mais je sais aussi que l'inspiration artistique traverse l'âme de l'homme et qu'elle y reçoit une direction particulière. Si l'artiste ne maintient pas son imagination pure, s'il ne veille pas sur lui-même, pour éviter que ses passions n'altèrent le sentiment de l'idéal, s'il arrive ainsi à créer des productions mauvaises, ce n'est pas l'art qui en est responsable. Supposez que la morale se retire tout à fait de ce domaine, vous arriverez à ces industriels

Qui s'en vont calculant du fond du cabinet,
D'un spectacle hideux le produit brut et net,

et qui, si leur conscience s'éveille, s'ils reconnaissent enfin les germes de corruption qu'ils ont semés autour d'eux, éprouveront un jour

La sanglante torture
De se dire, à part soi : J'ai fait une œuvre impure ;
Et de voir ses enfants à la face du ciel
Baisser l'œil, et rougir du renom paternel[1].

Non, Messieurs, ni la politique, ni les diverses professions de la vie, ni l'art et la littérature, rien de ce

[1] Auguste Barbier, *Iambe* XII.

que fait l'homme, en un mot, ne peut s'isoler de la morale sans se corrompre. Ouvrons toutes ces caves; abattons toutes ces clôtures; et laissons régner le bien, non pas sous la forme d'une règle étroite et mesquine, mais comme une impulsion puissante qui doit faire pénétrer partout la lumière et la chaleur du soleil des esprits.

Où finit le devoir? Là où s'arrête l'activité de l'homme et nulle part ailleurs. Il n'existe, dans la vie humaine, aucune région qui doive rester étrangère au bien. Quand doit-on cesser de combattre le mal? Quand il sera détruit et jamais avant. Tout bien s'impose, tout bien doit être, c'est là sa propre nature. Ou la conscience nous trompe, ou nous sommes chargés de mettre l'ordre dans l'univers et de faire le bonheur du monde. Voilà le but qui nous est marqué, et vers lequel doit nous porter notre élan. Voici maintenant l'écueil.

III. L'ÉCUEIL

Notre programme est effrayant; et si nous le considérons dans sa totalité, il est absurde. En effet, nous voilà lancés en vrais Don Quichottes sur les chemins de la vie, chargés de redresser tous les torts, de réparer toutes les injures, de mettre l'ordre partout; et vous savez comment le chevalier de la Manche mettait l'ordre dans les affaires. Don Quichotte était fou. C'est un bon fou; il est difficile de ne pas l'aimer, mais enfin

c'est un fou; et notre programme paraît aussi entaché de folie. Qu'arriverait-il à un navire qui sortirait du port avec la mission de tout voir, sans avoir aucun plan tracé? Par cela même qu'il devrait voir tout, il n'aurait aucune raison d'aller ici plutôt que là. Ouvrant sa voile au vent d'où qu'il soufflât, et n'usant ni du gouvernail ni de la boussole, il serait pris par le premier courant venu, et ne manquerait pas d'échouer sur quelque écueil. Telle serait aussi notre destinée, si nous nous élancions vaguement à la poursuite de tout bien; nous serions saisis par le courant de la dispersion et nous irions tristement échouer sur l'écueil du découragement.

Quelle œuvre en effet! Se convertir et convertir le monde; remplir ses devoirs dans sa famille et dans l'exercice de sa profession; guider l'aveugle, secourir le pauvre, visiter le malade; faire son office de citoyen comme électeur, soldat, juré; s'occuper de la réforme des institutions; améliorer ce qui est, créer ce qui doit être; prêter enfin l'oreille à tous les appels pour des œuvres bonnes. Ces appels, vous le savez, ne manquent pas, ils ne manquent nulle part, et ils sont abondants dans notre pays. Voici par exemple, à l'entrée de la saison rigoureuse, une société alimentaire qui se propose de fournir la nourriture à des prix aussi bas que possible; la chose est excellente, hâtez-vous de vous en occuper. Voici une société qui travaille à répandre l'instruction; vous en ferez

partie, car l'instruction est le pain de l'intelligence. Cette réunion s'occupe à mettre en circulation de bons livres. Quoi de plus utile que de prévenir autant qu'on le peut la circulation des mauvais livres ? Cette institution a pour but de réprimer les abus de la mendicité. Qui pourrait ne pas s'y intéresser; qui pourrait ne pas tenir pour une œuvre excellente les efforts tentés pour empêcher l'aumône d'alimenter le vice, et de passer aux mains de ces mauvais pauvres qui sont le fléau des bons ? On veut créer à bas prix des logements convenables ; oh ! que cela est utile ! il s'agit d'assurer à tous, autant que possible, l'air et la lumière; nous nous intéresserons à cette œuvre-là. Ailleurs, on cherche à obtenir d'un libre consentement et à rétablir dans les mœurs la suspension du travail par un jour de repos hebdomadaire. Empressons-nous de seconder cette tentative; car autant l'oisiveté est funeste, autant est précieux le loisir, nécessaire pour élever chaque individu à la vraie dignité d'homme. A toutes ces œuvres, il nous faut consacrer notre temps, nos démarches, notre argent. Il faut donner une heure là où nous ne pouvons donner un jour ; dix sous si nous ne pouvons donner dix francs; dix centimes, si nous n'avons pas dix sous à notre disposition. Et toutes ces œuvres prochaines ne doivent pas nous faire oublier des œuvres plus éloignées. L'incendie a dévoré un village en Suisse, une bourgade en France ; il faut souscrire. Voilà dans une ville manufacturière des ouvriers

sans pain ; il faut contribuer à leur en fournir. Les nègres d'Amérique ont bien de la peine à traverser la grande crise de leur indépendance ; il faut s'intéresser aux nègres d'Amérique. Il ne faut pas oublier les sauvages, auxquels nous devons porter l'aumône de notre foi et de notre civilisation. Quelle œuvre ! Que d'œuvres plutôt ! Et il y a un certain nombre d'hommes qui s'ennuient parce que, disent-ils, ils n'ont rien à faire ! Il y a des hommes qui ne semblent voir dans les progrès de la civilisation moderne que des occasions plus fréquentes et des moyens plus faciles de tuer le temps ! Tuer le temps, qui est la monnaie dont on doit acheter le bien de ses semblables ! En présence du mal et des proportions du mal dans le monde, c'est jeter du blé à la rivière dans une ville affamée ; et, comme l'a dit notre compatriote Blanvalet,

Tuer le temps ! mais c'est tuer la vie,
Tuer la foi, l'espoir, le souvenir,
La charité de prières suivie,
La charité reine de l'avenir [1].

Mais revenons à notre sujet. On ne saurait trop rappeler à ceux qui se croisent les bras et laissent perdre leur vie, combien d'œuvres réclament leur concours, combien de moissons attendent des ouvriers ; mais

[1] *Une Lyre à la mer.*

c'est une autre pensée qui réclame directement notre attention.

Ce qui nous préoccupe, c'est qu'il y a trop à faire. Le champ des œuvres pràtiques est immense; et les œuvres pratiques ne sont encore que la moitié de la tâche. Il ne faut pas seulement tout faire, il faut encore tout savoir. Il faut éclairer la conscience, afin que notre intention soit dirigée vers un objet véritablement bon, et que nous ne tombions pas dans l'égarement des consciences faussées. Il faut ensuite éclairer l'action; car il ne suffit pas que l'intention soit pure, et que l'objet de l'intention soit bon en lui-même, il faut encore connaître les conditions d'une action efficace, afin d'appropier les moyens au but. L'économiste Bastiat signale certains efforts de la philanthropie et du socialisme qui, provoqués par une intention pure et tendant à un but excellent, font pourtant beaucoup de mal, parce qu'on méconnaît l'ordre véritable de l'harmonie sociale, expression de la volonté du Créateur, et qu'on veut lui substituer un ordre factice dont les conséquences seraient désastreuses. Un péril de même nature se rencontre dans tous les domaines de l'activité humaine. Le zèle dépourvu d'intelligence s'égare; pour agir utilement il faut connaître le but à atteindre, les moyens à employer, les obstacles à vaincre. L'œuvre de la conscience réclame donc l'œuvre de la raison; il faut joindre toutes les lumières de l'esprit à toutes les ardeurs de la volonté. Garder son cœur; combattre

sans cesse en soi et hors de soi; tout faire et tout apprendre; avoir une opinion sur toutes choses; exercer une influence dans tous les domaines.... Où allons-nous? Nous voilà pris par le courant de la dispersion. Nous ferons tout à moitié; nous abandonnerons une œuvre pour une autre qui viendra s'offrir à nous. Dans le combat contre le mal, nous agirons comme un soldat qui, sur un champ de bataille, lèverait l'épée sur un ennemi, la détournerait pour en frapper un autre avant d'avoir atteint le premier, et chercherait à en frapper un troisième avant d'avoir touché le second. Nous arriverions de la sorte à une agitation stérile pour le bien, mais qui malheureusement serait féconde pour le mal; car le zèle vague et sans règle devient un zèle indiscret qui apporte le trouble partout et l'ordre nulle part. C'est, comme l'a dit Fénelon, « une ardeur empressée et inquiète, qui serait plutôt capable de tout brouiller que de nous éclairer sur nos devoirs[1]. »

Remarquez bien que la tendance naturelle de la civilisation est d'accroître tous ces dangers. A mesure que se multiplient les relations des hommes et qu'une solidarité générale d'intérêts, de préoccupations, d'œuvres, tend à s'établir; à mesure, et dans la même proportion, le calme risque de s'en aller de nos âmes, car de plus en plus nous sommes informés de tout, nous sommes invités à nous occuper de tout ce qui se passe

[1] *Œuvres spirituelles.* — De l'emploi du temps.

sur le globe ; chaque jour davantage on s'appelle au secours d'un bout du monde à l'autre. Si nous nous livrons au courant, nous serons saisis d'une agitation ardente et inquiète ; nous ne tarderons pas à épuiser nos forces, notre temps, nos ressources ; la nature criera merci, et atteints tout à la fois par l'épuisement du corps et par la fatigue de l'âme, nous succomberons. Il faut le dire à l'honneur de la nature humaine, à côté des milliers de victimes des sens, de la vanité et de l'ambition, il existe quelques victimes d'un zèle ardent et sans règle pour le bien.

L'état de prostration né de la dispersion des forces se manifeste sous deux formes. Chez les uns, c'est une noble tristesse qui naît du sentiment de l'impuissance, sans détruire la vue ferme et persévérante du bien. Chez les autres, c'est la pensée que ce bien poursuivi avec une ardeur fébrile n'est au fond qu'une illusion. Ceux-là concluent, avec le Philinte de Molière,

> Que c'est une folie à nulle autre seconde,
> De vouloir se mêler de corriger le monde[1] ;

et ils adoptent pour devise le mot favori d'un homme d'État italien du commencement de ce siècle : *il mondo va da se* ; le monde va tout seul, et il n'est pas besoin de s'en mêler. Voilà l'écueil du découragement. Que

[1] *Le Misanthrope*, acte I, scène I.

faire ? Il nous est impossible de renoncer à cette vérité fondamentale que tout bien est obligatoire : ce serait nier l'essence même du bien. Il doit donc y avoir une autre vérité qui complète celle-là, et qui nous permettra de tracer un plan raisonnable pour le combat de la vie. Cette vérité, vous l'avez sans doute déjà vue ou entrevue. Cherchons à l'exposer clairement.

IV. LE PLAN DU COMBAT

L'obligation du bien est absolue et universelle; mais cette obligation universelle est répartie, par le Maître dont elle procède, entre chacune des créatures. Nous sommes tous appelés à concourir au bien général; mais nul n'est personnellement et entièrement chargé de mettre l'ordre dans l'univers et de faire le bonheur du monde. Voilà la vérité élémentaire que nous avons laissée de côté dans les considérations précédentes, et qui va devenir notre lumière.

Chaque créature a une place déterminée par la volonté suprême. Enlevez tout ce qui dans la situation de chacun peut apparaître comme un désordre; enlevez tous les maux qui procèdent de la volonté de l'individu, de la volonté des autres ou des institutions vicieuses : vous arriverez à concevoir que, dans l'ordre, il y aurait égalité de devoir, égalité de bonheur, mais qu'il resterait toujours la diversité des positions. L'égalité absolue ne saurait exister, même dans l'univers matériel.

Représentez-vous un monde composé d'atomes parfaitement semblables : aurez-vous réalisé l'égalité absolue ? Nullement; ces atomes sont divers par la place qu'ils occupent; et, si votre monde a un centre, ces atomes parfaitement semblables seront inégaux, en ce sens qu'ils seront à des distances diverses du centre commun. L'égalité parfaite ne se rencontre donc pas, ne peut pas se concevoir, même entre des atomes supposés semblables. La même diversité existe entre les esprits ; et cette diversité est la condition de l'existence du monde. Chacun occupe une place qui lui est assignée d'une manière indépendante de sa volonté. La première chose à faire pour la créature est d'accepter sa place comme l'expression de la souveraineté absolue du Créateur. Ne pas accepter sa place, porter un regard de convoitise sur la situation des autres, c'est commettre le péché d'envie. Or l'envie, lorsqu'elle se donne libre carrière, ne trouve pas dans le monde un point où elle puisse s'arrêter; elle arrive à vouloir usurper la place de Dieu. C'est la tentation première qui nous a expliqué l'origine du mal. L'envie, qui porte un si grand trouble dans la société et verse tant d'amertume dans les âmes, est l'écoulement le plus direct de la chute primitive.

Ne craignez pas que cette pensée ait une tendance stationnaire. Ne craignez pas que l'acceptation de la place faite à chacun nous conduise à rester, comme on se représente les vieux Turcs, assis jambes et bras

croisés, en attendant des arrêts du destin. Nous l'avons vu, la loi de toute créature spirituelle est d'améliorer continuellement son état, et de réaliser incessamment le progrès. Toute place dans le royaume des esprits est une fonction à remplir, une œuvre à faire. Pour l'être appelé à se réaliser lui-même comme puissance libre, rester stationnaire, ce n'est pas garder sa place, c'est déserter son poste.

Nous avons rencontré maintenant la lumière qui nous manquait pour tracer notre plan de combat. De la diversité des situations résulte la hiérarchie des devoirs. Personne n'est le centre du monde, et personne ne doit être le but de sa propre volonté ; mais chacun est le centre d'où procède son action personnelle. Représentez-vous chaque volonté comme un point d'où rayonne une force. Représentez-vous ce point entouré d'une série de cercles concentriques ; et concevez que la force, en se développant, ne doit passer à l'un de ces cercles que lorsqu'elle a rempli ceux qui étaient plus voisins du point de départ : telle est l'image de l'exercice normal de notre activité dans la pratique du bien.

Il faut commencer par soi. Nous sommes tous les gardiens les uns des autres ; toutefois, dans l'ordre de la Providence, chacun est remis avant tout à sa propre garde ; et nous pouvons interpréter dans un sens excellent le proverbe : « Charité bien ordonnée commence

par soi-même. » Pour travailler au bien, il faut d'abord être bon. Il ne s'agit pas ici d'un ordre de succcession. Si quelqu'un voulait être bon avant de faire le bien, il serait semblable à l'enfant qui ne veut pas se mettre à l'eau avant de savoir nager; car être bon c'est faire le bien. Il s'agit, non d'un ordre de succession, mais d'un ordre d'importance. Dans l'accomplissement du devoir, notre premier regard doit toujours être tourné sur nous-mêmes. Il ne faut pas être de ceux qui prêchent aux autres, je ne dirai pas la loi qu'ils n'ont pas entièrement accomplie, car personne en ce cas ne pourrait parler, mais la loi qu'ils ne s'efforcent pas sérieusement et sincèrement d'accomplir. Il ne faut pas être de ceux qui lient, pour les mettre sur l'épaule d'autrui, des fardeaux qu'ils ne veulent pas toucher du bout du doigt. Le premier devoir pour chacun est de se mettre dans l'ordre, de régler ses actions, ses sentiments, ses pensées d'une manière conforme à la loi.

Cette obligation renferme celle de se maintenir en état de faire sa tâche. Il est des cas exceptionnels dans lesquels l'homme doit savoir sacrifier, et sans hésitation, sa santé et au besoin sa vie; mais, dans les cas ordinaires, c'est un devoir de ménager ses forces pour être capable d'accomplir son œuvre. Le repos nous est nécessaire. Le délassement même, le plaisir, a sa place dans une vie bien réglée; car il faut à l'homme des récréations. La loi qui doit régir cet ordre de faits est contenue dans le mot dont nous faisons usage. La

récréation doit récréer, renouveler les forces; son but marque ses limites légitimes. Il est certain que l'on viole la loi quand le plaisir qui doit récréer les forces les consomme. Si on use son corps et son âme par l'excès de la boisson ou de la nourriture; si on doit se reposer pendant la journée des fatigues d'une nuit passée au bal, au spectacle ou au cabaret, qui pourrait contester que l'ordre de la nature est troublé?

Ce qui importe au maintien de la vie morale, autant et plus que le délassement, c'est l'habitude de se ménager des moments de calme, de silence, de se recueillir. Dans un monde où le désordre règne, la loi de charité devient une loi de combat. Mais pour combattre il faut être fort; et nul n'alimentera ses forces spirituelles, s'il ne sait pas chercher souvent la solitude, s'isoler du mouvement de la vie pour se nourrir des hautes pensées qui préservent de la dispersion. On n'agit jamais plus efficacement pour le service des autres que lorsqu'on s'en sépare momentanément pour les retrouver dans la calme contemplation des grandes lois de l'ordre spirituel qui nous lient à tous nos semblables, et dans le sentiment de la présence de Dieu, le Père universel et le centre commun de ses créatures.

Après s'être occupé de soi-même, il faut passer aux autres. Ce passage de soi aux autres appelle une considération importante. Faire le bien des autres c'est la loi de notre volonté; mais les autres sont nos semblables, c'est-à-dire qu'ils ont aussi une volonté, et nous

ne sommes pas leurs maîtres. Il existe un maître commun de toutes les âmes, mais ce maître n'est aucun de nous. Lors donc que nous avons exercé notre influence légitime sur nos semblables (et cette influence est grande dans la proportion où nous les aimons), nous devons nous arrêter dans le respect de leur liberté, car l'indiscrétion est funeste. Un zèle indiscret pour le bien fait du mal en éveillant les susceptibilités de l'esprit d'indépendance. Sous la solidarité qui nous lie, chacun a sa propre responsabilité et ses propres affaires.

Dans l'action que nous devons exercer sur les autres, la bonne règle nous est indiquée par les cercles concentriques. Il faut d'abord soigner les siens, ceux que nous appelons nôtres dans un sens particulier, qui sont nos plus proches compagnons dans le voyage de la vie. Cette règle essentielle est souvent violée. Voici par exemple une dame très-charitable. Elle visite beaucoup de pauvres, cela est excellent; elle est membre de toutes les sociétés de bienfaisance, c'est peut-être trop. Car enfin, Madame (permettez-moi, Messieurs, cette forme littéraire, malgré la composition exclusivement masculine de nos réunions), si votre mari, rentrant fatigué du travail et des préoccupations de la journée, a grand besoin de trouver le foyer allumé, le repas prêt, un bon accueil qui le réjouisse, et qu'il apprenne en arrivant chez lui que Madame est à son assemblée de charité, n'aurez-vous pas négligé votre pre-

mier devoir pour une œuvre excellente en elle-même, mais qui devient mauvaise en prenant une place qui ne lui appartient pas ? Et vous, Monsieur, si l'on a besoin de vous à la maison pour un conseil, pour une décision à prendre, pour une intervention virile nécessaire, aurez-vous raison de rester hors de votre domicile, même pour vous rendre à une réunion d'utilité publique ? Si Madame est à son assemblée et Monsieur à sa réunion, y aura-t-il au moins un juste équilibre? Et les enfants! les enfants! Ce foyer de bois ou de charbon éteint à l'heure où il devrait être allumé, n'est-il pas le symbole d'un autre foyer dont la flamme fait défaut? Ne privez-vous pas vos enfants de ces souvenirs de la maison paternelle qui devaient être l'appui de l'innocence de votre fille et la force de votre fils contre les séductions de la vie?

Sur le même rang que les devoirs de la famille se trouvent ceux de la profession. Un commis n'a pas le droit d'être philanthrope s'il néglige pour cela les écritures de son patron; et un banquier n'a pas le droit de faire les plus belles œuvres du monde, s'il laisse en souffrance pour cela les intérêts de ses clients. Et nous, Messieurs, qui remplissons les fonctions de citoyens dans un État libre, si la patrie réclame notre concours en une journée d'élection, nous n'avons pas le droit d'aller ce jour-là à Bonneville[1] pour aider nos voisins du Faucigny dans une entreprise de bien public.

[1] Bonneville est le chef-lieu du Faucigny, vallée de la Savoie qui confine le territoire de Genève.

On n'a pas le droit de sacrifier un devoir prochain à un devoir plus éloigné, si beau et grand qu'il soit. C'est là le principe; et c'est par là que nous éviterons l'écueil de la dispersion. Nous parlons de la règle ordinaire et des existences ordinaires. Il est des vocations spéciales qui ont d'autres exigences; il est des hommes appelés par leur profession même à rompre au besoin les liens de la famille et ceux de la patrie en vue d'un intérêt général qu'ils ont accepté comme leur premier devoir. Il est aussi des cas d'urgence dans lesquels, pour tout le monde, un devoir habituellement éloigné devient un devoir immédiat. Quand l'incendie, par exemple, menace de dévorer une ville, les occupations professionnelles et les devoirs domestiques cèdent le pas à l'intérêt général de la conservation de la cité. Ce sont là des cas d'exception; dans la règle commune l'observation de la hiérarchie des devoirs permet seule de travailler efficacement au développement du bien.

Cette vérité est importante; mais il ne faut pas en abuser. Il n'est rien de plus élastique que les forces et le temps de l'homme : l'égoïsme les restreint, la charité les augmente. Si vous remplissez exactement vos devoirs immédiats, mais que vous soyez enclin à dénigrer ceux qui font plus que vous; si vous êtes toujours prêt à jeter votre petit verre d'eau froide sur tout élan généreux, vous montrez que la pratique de vos devoirs n'est au fond pour vous qu'un égoïsme agrandi. Sup-

primez les poursuites mauvaises de l'ambition et de la vanité, les lâches recherches de la sensualité et les sollicitations de la paresse, il n'y aura personne qui ne puisse trouver le temps de faire des œuvres bonnes, au delà de l'enceinte de ses devoirs prochains et immédiats. Mais l'inégalité paraît fort grande sous ce rapport. Beaucoup d'hommes en dehors de leur travail et du repos qui leur est vraiment nécessaire, ne peuvent accomplir que des actes de bienveillance individuelle, tendre la main à un voisin, rendre service à un passant, adresser une bonne parole à un affligé. Ici se montre un privilége des classes aisées qui, au premier coup d'œil, paraît immense, le privilége de pouvoir travailler largement aux œuvres de bien public. Représentez-vous un négociant qui se sera d'abord concentré sur son commerce pour établir sa famille, tout en rendant les services qu'il pouvait rendre sans s'écarter de son but. Que cet homme, parvenu par le travail à une aisance dont un cœur sage a fixé les modestes limites, se retire des affaires, et consacre alors toute son activité à aider, à secourir, à consoler les autres, à s'associer à des entreprises d'utilité générale : vous aurez sous les yeux un des meilleurs types de l'espèce humaine; et, grâce à Dieu, ce type n'est pas rare dans notre pays. Dans cette liberté d'action pour le bien commun qui résulte de l'aisance, il faut encore éviter la dispersion: toutes les forces s'accroissent en se concentrant. Presque toujours, dix hommes se consacrant

chacun à une œuvre particulière obtiendront un meilleur résultat que ces dix hommes prenant chacun une part de dix œuvres différentes ; et l'empereur Marc-Aurèle a donné un bon conseil lorsqu'il a écrit cette maxime de conduite : « Ne te charge pas de trop d'affaires[1]. »

Il semble d'abord qu'il y a dans cette liberté de se consacrer au bien public un privilége immense pour un cœur généreux. Ce privilége est réel, mais il n'est pas aussi grand qu'il le paraît, parce que chacun peut travailler au bien public en remplissant ses devoirs spéciaux. En effet, le premier des intérêts généraux est que les fonctions particulières soient convenablement remplies. Il existe dans les campagnes un proverbe dont l'application n'est pas mauvaise dans les villes : « Que chacun fasse son métier, les vaches seront bien gardées. » Le chêne le plus majestueux n'est, dans sa végétation générale et puissante, que le résultat d'une infinité de mouvements particuliers produits par de petites gouttes de sève dans de très petits canaux. Dès le moment où les devoirs particuliers seraient remplis, il y aurait beaucoup moins à faire pour ce qu'on appelle le bien public, une grande partie des entreprises de bien public n'ayant pas d'autre objet que de remédier au résultat des désordres particuliers. Supprimez

[1] *Pensées de l'empereur Marc-Aurèle Antonin,* traduction de Joly, chapitre xx. — Défauts à éviter.

par exemple la paresse et l'ivrognerie, et aussi les aumônes inconsidérées : il y aura encore des pauvres, mais il n'y aura plus rien à faire pour réprimer les abus de la mendicité. Établissez la tempérance et la pureté des mœurs : voilà les trois quarts des hôpitaux vidés, et une des branches de l'activité charitable singulièrement réduite. Si les gouvernements et les peuples obéissaient aux lois de la justice et de la raison, il ne serait pas nécessaire de fonder une association pour soulager les misères des champs de bataille. J'ai toujours regretté que l'œuvre excellente des blessés, dont Genève a l'honneur d'avoir eu l'initiative, n'ait pas débuté par une protestation énergique contre les barbaries de la guerre[1].

[1] Le *Journal de Genève* a publié, dans son numéro du 3 avril 1868, une lettre de M. le docteur Théodore Maunoir, qui renferme le passage suivant : « Il y a quelque temps, une voix éloquente et autorisée, devant un auditoire de plus de 2000 personnes, rendait justice à l'élévation des sentiments qui ont dicté le *traité de Genève*. Mais l'éminent professeur a regretté qu'en tête de ce traité on n'eût pas inscrit une protestation contre la guerre. Le Comité international de Genève et tous les membres de la conférence se seraient crus coupables de trop de naïvete en insérant une phrase qui stigmatisât la guerre. L'horreur de la guerre ressort avec surabondance de toutes les paroles, de tous les actes, de tous les écrits qui ont été publiés à cette occasion. » — Je réponds : On pourra, sans naïveté, saisir toutes les occasions de stigmatiser la guerre, aussi longtemps que la crainte habituelle de la guerre paralysera le travail et altérera le crédit ; aussi longtemps que l'exagération des préparatifs militaires enlèvera des bras nécessaires à l'agriculture, des res-

Tel est, Messieurs, le plan que je vous propose pour le combat de la vie. On se doit à tout bien, mais dans un ordre que fixe la place assignée à chacun par la volonté suprême. Alors l'élan contenu par la règle deviendra durable parce qu'il sera contenu, et il deviendra fécond parce qu'il sera durable. Des efforts concordants réaliseront l'harmonie du monde spirituel. Devant les armées du mal, nous sommes dispersés, et c'est là notre faiblesse. C'est l'égoïsme, c'est la maxime « chacun pour soi, » qui nous disperse. Retourner son cœur pour marcher résolûment à l'ennemi en se serrant autour du drapeau, chacun à son rang, voilà l'ordre de la bataille. Il est beau de marcher sous la bannière du bien, en voyant la lumière divine éclairer les plus humbles devoirs. Il est beau de prendre part à la grande lutte, et d'entrevoir au terme de la lutte le repos dans l'ordre, dans l'épanouissement régulier et croissant de la vie bonne. Il est beau de contempler au delà des angoisses, des désordres et des déchirements de la société troublée par la souffrance et le péché « un ciel d'étoiles raisonnables, aimantes et libres, un « immuable ciel plein de sérénité, de lumière et d'a- « mour, où tout ce que l'on a rêvé sera [1]. »

sources nécessaires à l'industrie et à l'instruction publique; aussi longtemps que les sociétés politiques consacreront plus d'efforts au perfectionnement des fusils qu'à l'amélioration des hommes.

[1] Le père Gratry, *de la Connaissance de l'âme*. Épilogue.

Telle est l'œuvre à commencer sur la terre, et à poursuivre dans l'immortel avenir. Y a-t-il ici quelqu'un qui trouve la vie lourde, l'existence terne et pesante, la succession des jours monotone? qu'il comprenne ces choses, et il sentira qu'il vaut la peine de vivre. Et à qui douterait du bien et du triomphe définitif du bien, parce qu'il lui manquerait une foi profonde en Dieu, je dirais, dans les paroles de Socrate : « La chose vaut la « peine qu'on hasarde d'y croire; c'est un hasard qu'il « est beau de courir, c'est une espérance dont il faut « comme s'enchanter soi-même [1]. »

Le grand disciple de Socrate, Platon, a dépeint dans des pages qui ne périront pas [2], tant que dureront les lettres humaines, le mouvement de l'âme s'élevant de beautés en beautés jusqu'à la contemplation de la beauté suprême. Et qui donc n'a pas senti le regard du désir se tourner vers le suprême idéal? Quel est le libertin qui ne sente pas qu'il est beau d'être maître de ses sens? Quel est le menteur qui, dans sa conscience, ne sente pas le prix de la vérité? Quel est le lâche qui dans le fond de son cœur n'honore pas le courage? Quel est l'égoïste qui ne doive pas refouler la voix de sa propre nature, et apprendre à se mépriser lui-même, avant de tourner le dévouement en dérision? Le bien c'est la vérité, car c'est l'expression de la pensée su-

[1] *Le Phédon*, page 314 de l'édition Cousin.
[2] *Le Banquet*.

prême qui a déterminé tout ce qui est, tout ce qui doit être; le bien c'est la beauté, et notre cœur en rend témoignage; l'âme tend à lui par toutes les hautes aspirations de sa nature. Il est devant nous, le bien, comme une vision splendide dont il est impossible de ne pas sentir l'attrait. Nous nous élançons, mais le mal est là; nous retombons dans nos ténèbres, le nuage se reforme, et nous nous demandons si la vision magnifique n'était pas une illusion trompeuse. La vision est vraie, Messieurs; le bien est la réalité suprême, car il est la manifestation du Dieu souverain. Nous le voyons; qu'est-ce qui nous manque pour nous en emparer? La force. Ce sera l'objet de notre prochaine séance.



SEPTIÈME DISCOURS

LE SECOURS

MESSIEURS,

Ce qui nous manque en présence du bien, c'est la force de l'accomplir. Sauf les cas où nous sommes aveuglés par une passion entraînante, nous sentons, nous comprenons que la pratique du mal nous rend malheureux; mais nous n'avons pas le courage de rompre avec le malheur. Où pouvons-nous trouver la force qui nous manque ?

Pour répondre à cette question, cherchons un symbole dans la force dont nous disposons pour agir sur notre corps, ou dans ce qu'on appelle la force physique. A la vérité, il y a ici plus qu'un symbole. Le lien de nos deux natures est si intime, si profond et si continu, qu'elles ne sont jamais séparées. Notre vie spirituelle

ne se manifeste que sous la condition de l'existence des organes, et par leur moyen. Un idéalisme faux, résultat d'une philosophie égarée, peut seul méconnaître la valeur morale de la discipline du corps. D'un autre côté, on ne saurait contester l'influence de la moralité sur les fonctions de l'organisme ; l'hygiène, comme on l'a dit[1], est plus une vertu qu'une science. L'homme qui aura la volonté assez ferme pour régler son corps selon les véritables lois de la nature, obtiendra un meilleur résultat pour sa santé qu'un homme dirigé par le plus habile des médecins, mais qui cédera à des penchants désordonnés. La force qu'on appelle physique, et la force qu'on nomme morale ont donc des relations fort étroites ; et, si l'on tient compte de l'action de la volonté sur les organes de la pensée, on ne trouvera jamais une séparation absolue entre notre nature corporelle et notre nature spirituelle. Mais, sans entrer dans l'exposition d'un sujet qui nous mènerait fort loin, cherchons seulement dans la force corporelle un symbole de la force morale.

Comment s'entretient et s'accroît la puissance que nous exerçons dans les mouvements musculaires ? Par son exercice même ; c'est pour cela que le travail des mains, la promenade et la gymnastique contribuent à la bonne santé. Mais l'exercice n'entretient la force qu'en la dépensant, et la détruirait bientôt si elle n'é-

[1] Joubert, si je ne me trompe.

tait alimentée par la nourriture. Nous prenons une nourriture tantôt solide et tantôt liquide, et les parties solides de la nourriture doivent être liquéfiées pour servir à l'alimentation. La nutrition s'opère par un merveilleux ensemble de fonctions de l'appareil digestif et de celui de la circulation ; et il existe, dans l'ensemble de ces fonctions, un phénomène primitif dont tout le reste procède. Ce phénomène est la respiration. La condition nécessaire de l'alimentation du corps est notre contact avec le principe vivifiant de l'atmosphère. Au moment où l'enfant va commencer sa vie propre, en sortant du sein de sa mère, il faut avant tout que l'air entre dans ses poumons, il faut qu'il respire ; ce n'est qu'après avoir respiré qu'il pourra prendre le sein de sa nourrice. Tels sont les faits où nous allons trouver le symbole de l'alimentation des forces de l'âme.

I. LES ALIMENTS DE L'AME

La force spirituelle s'augmente d'abord par son propre exercice, et par un exercice gradué. Nombre d'hommes se trouvent faibles dans les occasions importantes, parce qu'ils ont dédaigné les petits efforts et les petites vertus. Mais cette force qui s'entretient et s'accroît par son exercice même a besoin de nourriture, et la nourriture spirituelle se compose d'idées et de sentiments. Les idées sont en quelque sorte la

partie solide des aliments de l'âme, et les sentiments en sont la partie fluide. De même que les solides ne nourrissent le corps que sous la condition d'avoir été liquéfiés, de même les idées n'agissent sur la volonté que lorsqu'elles se sont traduites en sentiments. Les idées peuvent rester dans l'intelligence sans aucun résultat pratique ; c'est le sentiment qui est pour nous une impulsion, et par conséquent une force.

Quelles sont les idées qui développent la force de l'âme pour l'accomplissement du bien ? C'est d'abord la contemplation et la méditation de la loi morale. Considérez les différentes classes de nos devoirs, leur agencement non moins merveilleux que celui des phénomènes de la nature, leurs relations entre eux, et leur dépendance générale de la loi de la charité dont ils découlent tous, comme les rayons de la lumière procèdent du soleil. Considérez surtout, pour vous préserver des illusions de la vie, l'harmonie profonde entre le devoir et le bonheur. Arrivez à reconnaître, en vous aidant des travaux des sages, en vous aidant par exemple des pensées de Socrate, et de pages admirables de Cicéron, que toute recherche du bonheur en dehors de l'ordre moral est décevante ; que, dans le cours ordinaire des choses, le travail procure l'aisance, la véracité attire l'estime; et que, dans les occasions où il faut renoncer à tous ces biens, il y a dans le sacrifice même fait au devoir, dans l'approbation de la conscience, une joie supérieure à toutes les joies : vous

aurez rencontré des pensées qui vous donneront une force réelle pour les luttes de la vie.

Quant aux sentiments qui peuvent nous venir en aide dans le combat contre le mal, c'est d'abord l'attrait même qu'inspire le bien, attrait qui est le résultat des pensées que nous venons d'indiquer. La contemplation de la loi morale faite avec calme, dans le silence des passions mauvaises toujours prêtes à s'insurger contre la règle, cette contemplation éveille naturellement un amour du bien qui est une force, parce qu'il incline le cœur du côté de la conscience. Le bien, en effet, a une beauté d'un ordre particulier qui, lorsqu'on a appris à la sentir, dépasse toutes les autres. Nous pourrons entendre ceci par une comparaison. Quand vous sortez d'un théâtre, ou d'une réunion du monde, levez les yeux, si la nuit est sereine, et dirigez vos regards vers le firmament. Vous reconnaîtrez que le ciel émaillé d'étoiles a une beauté calme, profonde, et d'une tout autre nature que la beauté des spectacles éclairés par les flammes des bougies et des lustres. La contemplation de la loi morale produit un sentiment analogue à celui qu'inspire la vue du firmament. Elle éveille le sentiment d'une beauté supérieure à toutes celles qui se rencontrent dans la sphère des passions et des intérêts. C'est pourquoi l'on a souvent cité et l'on citera souvent encore ces paroles de Kant :
« Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et
« d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent

« à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y « applique davantage : *le ciel étoilé au-dessus de nous ;* « *la loi morale au dedans*[1]. »

La vue du bien éveille donc un attrait qui nous porte vers lui. Si nous méditions plus souvent les merveilles de la loi, nous serions moins faibles contre le mal. Cette ressource est réelle, mais elle a un caractère abstrait. Nous possédons un moyen plus usuel et plus efficace pour incliner notre cœur du côté de la conscience. Ce moyen se trouve dans l'emploi des affections personnelles. Rien ne fortifie plus dans la lutte contre les tentations que des affections personnelles qui coïncident avec l'amour du bien ; et cette ressource est souvent à la disposition de notre volonté. Supposez, par exemple, un jeune homme élevé par des parents respectables (observons, en passant, que suivant un instinct profond de la nature, nombre de parents peu respectables en réalité s'efforcent de se montrer dignes de respect aux yeux de leurs enfants), supposez ce jeune homme éloigné du foyer domestique et aux prises avec une tentation redoutable. Il y va de sa conscience, peut-être de son honneur ; il est sur le point de succomber. A ce moment, la pensée de sa famille s'offre à lui. Il peut se détourner de cette image salutaire et se livrer aux imaginations d'un cœur fasciné par le mal.

[1] *Critique de la religion pratique.* Conclusion, page 389 de la traduction Barni.

Mais s'il saisit la lueur bienfaisante qui a brillé à ses regards ; s'il attache longtemps sa pensée sur ce père, sur cette mère dont il va briser le cœur, ne voyez-vous pas que, par l'acte de sa volonté, il se sera donné une force puissante pour le bien ? Les affections personnelles sont donc un secours dans le combat de la vie. C'est pourquoi il importe, dans les cas où l'on peut choisir, de choisir avec soin les personnes auxquelles on donne une part de ses affections, pour que ces affections soient une aide et non un obstacle dans l'œuvre de la culture morale de l'âme. C'est pourquoi il importe de garder et de cultiver, plus qu'on ne cultive les fleurs des cimetières, le souvenir de ceux qui ont été retirés de ce monde, après avoir marché devant nous dans la voie droite, afin que leur souvenir reste comme une puissance salutaire, et que, bien que morts à la vie de la terre, ils nous parlent encore, et nous viennent en aide dans les luttes de l'existence. C'est pourquoi enfin la vie morale ne peut atteindre la plénitude de son développement, que lorsque le cœur s'est ouvert au sentiment de l'amour divin, et a ainsi fixé ses affections sur le seul être qui soit toujours, et en tout, absolument identique au bien. L'amour des créatures, même les meilleures, peut toujours, une fois ou l'autre, se trouver en contradiction avec la loi. Le seul amour qui soit dans une harmonie infaillible avec la conscience est l'amour de Celui qui est le principe de la conscience et l'auteur de la loi.

Idées, sentiments : tels sont les aliments de l'âme. Cette nourriture spirituelle ne nous est pas seulement offerte dans les relations que nous soutenons avec nos contemporains, elle nous est offerte encore dans la tradition qui nous relie à l'ensemble de l'humanité. Cette tradition, sous la tente de l'Arabe et dans la cabane des bergers des Alpes, se présente sous la forme de récits contés autour de l'âtre ; dans notre civilisation, elle se présente principalement sous la forme de la lecture. La lecture abat pour nous les barrières de l'espace et du temps, et met à notre disposition tous les trésors intellectuels du genre humain. Quelle variété de ressources elle nous offre pour nourrir notre âme des idées et des sentiments qui fortifient. Lisez l'histoire, et allez plus profondément que la surface ; pénétrez jusqu'aux grandes lois qui se révèlent dans la marche des affaires humaines : vous verrez la justice se faire à la longue. Lisez les biographies, de vraies biographies, celles qui nous présentent les hommes tels qu'ils furent, sans les couvrir de draperies étrangères : vous verrez les héros du bien souvent en butte à la persécution et à l'outrage, parce que le monde est dans le désordre ; mais vous les verrez préférer leur conscience à tous les trésors et à toutes les voluptés de la terre. Vous verrez de grands égoïstes qui ont tout immolé à la satisfaction de leurs penchants, et qui, possédant la richesse et la puissance, assis peut-être sur les trônes les plus illustres de l'univers, sont morts cependant

dans le dégoût de la vie et dans le mépris d'eux-mêmes.

Nous pouvons ainsi puiser dans la lecture (sans même parler des livres qui nous conservent les prescriptions de la sagesse et les maximes de l'expérience), nous pouvons puiser dans la lecture des pensées et des sentiments qui nous viendront en aide. Mais il ne faut pas oublier que la nourriture ne se traduit en force que sous la double condition d'être de bonne qualité et d'être employée en quantité convenable. Si vous lisez des livres qui répondent à vos passions et redoubleront leur puissance; si vous lisez « ces écrits qui sont « comme les cloaques de l'esprit humain, et qui, mal- « gré leurs fleurs, ne recouvrent qu'une corruption « effroyable[1], » vous ne vous ferez pas du bien. Quant à la quantité de la nourriture intellectuelle, écoutez ces sages avertissements d'Alexandre Vinet : « Notre « siècle est malade de trop lire et de lire mal. La « lecture qu'on a appelée une *paresse occupée*, et « qu'on pourrait appeler une *activité paresseuse*, est « la princpale occupation de beaucoup de gens, dont « la pensée incessamment mais faiblement sollicitée « sur mille points différents, meurt partout à fleur de « terre, et finit par n'avoir plus ni vigueur, ni sponta- « néité, ni indépendance. Sans une réaction volontaire « du lecteur sur les pensées de l'auteur, la lecture est

[1] Lacordaire, *Lettres à des jeunes gens*, page 198 de la 1re édition.



« souvent un mal plutôt qu'un bien. Avaler n'est rien « si l'on ne digère. Malheur à qui l'oublie! malheur à « qui se rend complice de cette voracité ou de cet ap- « pétit sans prudence qui a fait comparer notre siècle « à un boa gonflé de papier maculé, et dont la diges- « tion a l'air d'une agonie. Lisez mais pensez; et ne « lisez pas si vous ne voulez pas penser en lisant, et « penser après avoir lu [1]. » Ce n'est pas seulement ici la culture de l'intelligence qui est en péril, c'est la force de la volonté; car autant une pensée saine et bien dirigée est une force pour le bien, autant l'indécision, l'hésitation, la débilité de la pensée sont des causes de faiblesse.

Les idées vraies, les sentiments purs sont ainsi à notre disposition pour alimenter la force de l'âme; mais il nous arrive souvent de fortifier les passions mauvaises par des idées fausses et des sentiments coupables. Au lieu d'une nourriture saine nous prenons du poison; nous suivons du moins un détestable régime moral; ce mauvais régime nous débilite, et nous nous plaignons ensuite de manquer de force. A qui la faute?

Ces considérations sont importantes, mais elles ne vont pas au fond de notre sujet. En supposant une volonté dirigée vers le bien, nous voyons comment elle peut se fortifier; mais c'est cette volonté même, c'est

[1] *Choix de lectures prises dans les auteurs classiques de la littérature française.* Note finale.

cette force orientée du côté du bien qui nous fait défaut ; notre volonté est malade. Il semble donc qu'en faisant appel à notre volonté pour fortifier notre volonté, nous roulons dans un cercle. Ce cercle n'est pas absolument vicieux, car chacun a un certain degré de force, et connaître le moyen d'augmenter la force qu'on possède, en lui donnant une direction convenable, c'est déjà beaucoup. Toutefois il reste un élément considérable dans le problème : Y a-t-il un moyen direct d'augmenter la puissance de la volonté ? Existe-t-il, dans la vie de l'âme, un phénomène primitif qui ressemble à ce qu'est la respiration dans la vie du corps ? Cette demande nous met en présence des questions relatives à la prière. Ce sujet est fort étendu, en même temps que fort grave. Les réflexions que je vais vous soumettre ont une portée générale ; je limite cependant notre étude directe à l'objet même qui nous occupe, à la recherche de la force de la volonté. Peut-on demander à Dieu la force dont on éprouve le besoin ? Dans la lutte de la vie, sommes-nous réduits à nos seules ressources et à l'appui de nos semblables, ou pouvons-nous appeler le Tout-Puissant à notre secours ?

II. LA PRIÈRE

La prière est un fait universel. Dans la prière, comme en toutes choses, se manifeste le désordre essentiel de

l'humanité. Un brigand des Calabres prie, dit-on, la madone de l'assister pour faire un mauvais coup; le chef d'un État, sur le point d'entreprendre une guerre clairement injuste, institue des prières publiques pour appeler Dieu au secours de l'iniquité : nous avons là des exemples de la dépravation absolue de la prière qui devient la prière pour le mal. Il est des hommes qui, comme cet honnête Grec, Ischomaque, dont Xénophon nous a tracé le portrait[1], demandent à la puissance divine le triomphe sur leurs ennemis, une bonne réputation, une bonne santé et toutes les joies de la terre. Mais nous trouvons aussi, partout et toujours en quelque mesure, la vraie prière spirituelle, celle qui demande la force pour le bien à Celui qui est à la fois la source de tout bien et de toute force. Cette prière, vous la trouverez dans un des chœurs les plus célèbres de Sophocle, qui commence par ces mots : « Qu'il me soit « donné de conserver dans toutes mes actions et mes « paroles la sainte pureté[2] ! » Et notre prière, Messieurs, la nôtre, je veux dire celle que nous avons tous apprise dans notre enfance, veuillez la repasser dans votre mémoire. Que nous a-t-on appris à demander ? « Notre pain quotidien, » pour nous rappeler quel est celui qui fait croître le blé dans le sillon. Quoi d'autre ? « Que le nom de Dieu soit sanctifié, » c'est-à-dire que

[1] Dans l'Économique. — Voir *la Vie éternelle*, septième discours, au commencement.

[2] Œdipe roi.

tous les hommes soient de plus en plus pénétrés de cette vérité fondamentale que la volonté de Dieu est identique au bien. Que demandons-nous encore? Que cette volonté soit faite, que le bien s'accomplisse, et que nous soyons délivrés du mal par le pardon et le secours. Voilà dans sa simplicité majestueuse la prière spirituelle, la vraie prière du bien, et c'est de celle-là que nous avons à parler.

Je dois dissiper une crainte qui veut s'élever dans l'esprit de quelques-uns d'entre vous. Ne craignez pas que je veuille pénétrer ici dans les secrets les plus intimes de la vie des âmes, et introduire l'instrument toujours relativement grossier du raisonnement dans les fonctions les plus délicates de la vie de l'esprit. On élève des doutes sur la valeur de la prière; je veux examiner l'objection, et mon espoir est de la détruire; voilà tout. Je ne veux pas démontrer la prière, mais, s'il est possible, vous laisser prier en paix selon le vœu de votre cœur.

Vous entendrez dire que la prière appartient à l'enfance de l'humanité, et disparaît peu à peu devant les lumières de la réflexion, devant les résultats de la culture moderne. C'est une question de fait; et je ne vois pas que le fait énoncé soit exact. L'instinct de la prière semble exister de nos jours aussi puissant que jadis. L'art y compte si bien qu'il y fait toujours appel. Pour éliminer des productions de l'art l'idée et le sentiment de la prière, il faudrait déchirer les plus belles pages, je

ne dirai pas de Racine, mais de Hugo, de Lamartine, de Musset; il faudrait effacer les plus belles toiles de nos musées de peinture; il faudrait imposer silence aux expressions les plus élevées de la musique; car c'est toujours lorsqu'elle atteint les accents de la prière que la musique arrive aux plus hauts sommets de l'art. Remarquez que je ne parle pas ici des sentiments personnels des artistes, mais d'un sentiment général auquel ils ne s'adresseraient pas si ce sentiment avait disparu. Est-ce la science qui se trouve en contradiction avec la prière? S'il en était ainsi, Kepler, ce me semble, en aurait eu le soupçon, Newton s'en serait douté, et Faraday ne viendrait pas de mourir en laissant au monde savant l'exemple d'une piété égale à son génie[1].

Il ne semble donc pas, à consulter les faits, que la prière disparaisse devant la culture moderne, ainsi que quelques-uns l'affirment[2]. Mais l'objection capitale est

[1] Voir dans les *Archives des sciences physiques et naturelles* de la *Bibliothèque universelle* (octobre 1867) la notice de M de la Rive, sur Faraday.

[2] L'affirmation contraire à celle que je combats est contenue dans le récent ouvrage de M. Émile Juventin, intitulé *État des croyances* (1 vol. in-12, Paris, Meyrueis, 1868). L'auteur dit, page 22, « tous les renseignements s'accordent à faire penser que, dans des directions diverses, le nombre des hommes de prière s'accroît d'une manière sensible. » — Le point de vue auquel s'est placé M. Juventin, le caractère profondément réfléchi de sa pensée, et son effort constant pour enregistrer impartialement les faits, donnent un grand poids à sa parole.

mise sur le compte de la philosophie. On dit, au nom de la philosophie que la prière n'est pas raisonnable. Le propos est grave ; car si nous sommes souvent obligés de faire des choses contraires aux raisonnements des hommes, nous ne devons rien faire de contraire à la raison, à la raison primitive et vraie telle que Dieu l'a placée en nous. Mais y a-t-il vraiment incompatibilité entre la philosophie et la prière ? J'ai fait connaissance dans mes études avec un grand nombre de philosophes, soit dans le temps présent, soit dans les siècles passés. Il en est plusieurs, je vous l'assure, et d'entre les plus grands, qui étaient des hommes pieux et qui priaient comme de petits enfants, car il n'y a pas deux manières de prier. Aujourd'hui même, en feuilletant, avant de me rendre ici, un livre qui sort de presse, la *Vie des savants illustres,* de M. Figuier, je suis tombé sur le récit de la mort d'un philosophe célèbre, d'un hardi novateur, Pierre Ramus, qui mourut victime des massacres de la Saint-Barthélemy. Quand il se trouva en face des assassins qui entrèrent dans son cabinet de travail, dont ils avaient enfoncé la porte, il demanda un instant, un seul instant, et prononça à haute voix ces paroles de prière, qui nous ont été conservées : « O mon Dieu, j'ai péché contre toi ; j'ai fait « le mal en ta présence. Tes jugements sont justice « et vérité. Aie pitié de moi, et pardonne à ces mal- « heureux ; ils ne savent ce qu'ils font [1]. » Lorsque

[1] Voir *Ramus*, par Charles Waddington (1 vol. in-8, Paris,

Descartes, esprit libre et puissant s'il en fut, subit les atteintes mortelles de sa dernière maladie, il tomba dans une sorte de délire qui n'altérait pas l'enchaînement régulier de ses pensées. Ceux qui écoutaient ses paroles suprêmes furent étonnés d'entendre que ce géomètre, ce métaphysicien, ne parlait pas des sciences qui l'avaient tant occupé, mais des grandeurs de Dieu et de la misère de l'homme [1]. Je ne veux pas multiplier ces exemples ; un seul encore. Il est un philosophe dont j'ai étudié longtemps la vie et les écrits : Maine de Biran. Maine de Biran parvint comme administrateur et homme d'État à de hautes fonctions politiques ; mais il fut toujours entraîné par un irrésistible instinct à l'observation de lui-même et à l'étude des grandes questions de la destinée humaine. Ce qui fait sa valeur dans l'ordre de la science, le voici. Mieux et plus qu'on ne l'avait fait avant lui, il a reconnu le rôle de la volonté dans toutes les manifestations de la vie humaine. Il a discerné la part de la volonté, non-seulement dans nos actes, mais dans nos idées, dans nos sentiments, et jusque dans nos sensations corporelles. Or, en même temps qu'il constatait de plus en plus, par une analyse savante, le rôle de la volonté et ce qu'elle doit être dans la vie de l'homme, en même temps, par une expé-

1855), p. 254. L'auteur fournit les preuves de l'exactitude du récit qu'a reproduit M. Figuier.

[1] *Vie de Monsieur Des-Cartes,* par Baillet. Livre VII, chap. XXI, p. 419.

rience prolongée et souvent douloureuse, il constatait aussi la faiblesse de la volonté. Par un mouvement de l'âme lent, continu, prolongé pendant des années et qui, au milieu d'incertitudes et d'oscillations, a toujours été fondamentalement dirigé dans le même sens, il se tourna vers Dieu et mourut en priant [1]. Il n'y a donc pas incompatibilité entre la philosophie et la prière, pas plus au temps où nous sommes qu'au siècle de Descartes et aux jours où vivait Ramus.

Maintenant : lorsqu'une doctrine négative de la prière s'est emparée d'une intelligence, cette doctrine réussit-elle à détruire, dans l'âme de celui qui la professe, l'instinct naturel de la prière ? Non ; ceci est encore une question de fait. Jamais la philosophie qui nie tout rapport entre l'homme et Dieu ne s'est développée avec plus d'ampleur et plus d'éclat qu'à la fin du siècle dernier. Qu'est-il arrivé? On dit que des matelots qui semblaient impies se mettaient à genoux au sein de la tempête, et il y a dans le monde d'autres tempêtes que celles de l'Océan. A la fin du siècle dernier, des hommes qui avaient été nourris dans l'athéisme, qui en avaient fait profession, ont retrouvé dans leur cœur, au sein de la tourmente révolutionnaire, l'instinct, le besoin et l'accent de la prière [2]. Voici un fait analogue

[1] *Maine de Biran, sa vie et ses pensées.* 1 vol. in-12, Paris, 1857.

[2] Isnard, par exemple. Voir *la Vie éternelle*, cinquième discours, à la fin.—Voir aussi les biographies de Laharpe.



qui s'est produit dans des circonstances moins lugubres. Un écrivain estimable du commencement de ce siècle avait été nourri de la philosophie de son temps, et avait appris à nier le pouvoir de la prière. Il venait de terminer un ouvrage en faveur d'une cause qui lui tenait fortement à cœur ; il avait fait tout ce qu'il était en son pouvoir de faire, et il écrivit à un de ses correspondants les lignes que voici : « C'est à Dieu à faire le « reste, je l'en ai prié avec ferveur et avec larmes, chose « bien insolite pour moi et peut-être inconséquente, « mais mon cœur était plein, et c'était pour moi un « besoin de prier[1]. »

L'instinct de la prière subsiste donc en dépit des doctrines qui le repoussent. Il n'est pas même nécessaire pour pouvoir prier d'avoir une foi positive en Dieu. Qui est-ce qui peut prier ? Tout le monde, excepté les athées qui sont certains que Dieu n'existe pas. Mais y a-t-il des athées ? Y a-t-il, non des doctrines d'athéisme (il y en a malheureusement beaucoup), mais des hommes parfaitement certains que Dieu n'existe pas ? Il est permis d'en douter ; bien des foyers semblent éteints, tandis que le feu couve encore sous la cendre. En dehors de la supposition d'un athéisme réel, tous peuvent essayer de prier, et je ne vois rien à objecter au raisonnement d'un poëte qui, après s'être écrié :

Croyez-moi, la prière est un cri d'espérance !
Pour que Dieu nous réponde adressons-nous à lui !

[1] Correspondance de S***.

semble se demander : mais si Dieu n'existait pas? et continue :

Si le ciel est désert, nous n'offensons personne;
Si quelqu'un nous entend, qu'il nous prenne en pitié[1]!

La philosophie en général n'est pas incompatible avec la prière; les systèmes qui nient l'existence de rapports entre Dieu et l'homme ne détruisent pas l'instinct de la prière, même chez leurs sectateurs; et aucune doctrine, si ce n'est l'athéisme proprement dit, n'interdit légitimement à celui qui éprouve le besoin d'être fortifié de chercher le secours de Dieu. Il existe pourtant dans la science un courant considérable qui entraîne les âmes loin de Dieu, courant qu'ont accru par leurs travaux des hommes qui étaient personnellement pieux et dont la doctrine ne marchait pas d'accord avec leur vie. Il existe une philosophie, et une philosophie très-importante, qui affirme que la prière n'est pas raisonnable, ou, en d'autres termes, qu'il est interdit à la créature qui fait usage de sa raison de chercher l'assistance de Dieu. Quelle est cette doctrine? Celle que nous avons déjà rencontrée et signalée; celle qui nie tout élément de liberté, et ne voit dans l'univers qu'un ensemble de phénomènes régis par les lois d'une nécessité absolue. Si tout est déterminé

[1] Alfred de Musset, *l'Espoir en Dieu*.



nécessairement, s'il n'y a aucun principe de liberté dans le monde, il n'y a rien à demander. La conséquence est juste; mais j'ajoute : il n'y a rien à faire; la conséquence est également juste. La doctrine qui nie l'efficacité de la prière nie pareillement l'efficacité des efforts de l'homme dans le travail. C'est le seul argument que je vais développer. On oppose à la prière l'idée que tout est fatalement déterminé; je cherche à établir que si l'objection est valable, elle est valable contre le travail.

Croyez-vous à la réalité de la puissance humaine dans le travail? Voyez quelle est l'action de l'homme sur la nature! Nous fertilisons le sol; nous contenons les rivières par des digues; nous améliorons les espèces végétales et les races animales; ou, agissant en sens contraire, nous épuisons le sol par des cultures imprudentes; nous déboisons les montagnes, et les eaux débordées des fleuves inondent les vallées; nous abâtardissons les races animales. Notre action sur la nature est très-limitée : nous ne pourrions pas assurément faire dévier notre planète de son orbite; un tremblement de terre met à néant le travail de générations entières; mais ce pouvoir limité est réel. Quelles sont ses bornes précises? Personne ne saurait le dire. Il n'est pas vraisemblable que, réalisant le rêve d'un utopiste moderne, l'humanité réussisse à changer l'Océan en un bassin de limonade; mais si le bon sens fait jus-

tice des rêves des fous, le génie a souvent déjoué, et déjouera souvent encore les rêves des sots. Nous exerçons une action incontestable sur la nature. N'avons-nous pas d'action sur la société ? N'agissons-nous pas sur nos semblables par l'exemple, par la parole, par le regard ? Arrêtez-vous l'ingénieur qui veut élever une digue, l'horticulteur qui se propose d'améliorer ses produits, la mère qui veut incliner au bien l'âme de ses enfants, le politique qui cherche à exercer une action sur la société, les arrêtez-vous en leur disant : Que prétendez-vous faire? tout est absolument et fatalement déterminé ? Non ; quand il s'agit d'apprécier la puissance humaine, notre siècle penche plutôt du côté de l'orgueil que du côté du découragement. Que veulent faire cependant tous ceux qui travaillent, soit dans le domaine de la matière, soit dans le monde spirituel ? Ils sont en présence d'un ordre de choses qu'ils s'efforcent de modifier ; ils ne pensent donc pas que tout dans l'univers soit fatalement déterminé.

Vous comprenez où tend mon argument ; et vous pensez peut-être que je m'aventure dans une entreprise sophistique. Vous accordez que l'homme peut exercer une influence sur la nature et sur la société ; mais vous pensez que l'action de Dieu est fixe, immuable, et que, par conséquent, l'argument fondé sur l'efficacité du travail humain ne saurait conduire à accepter l'efficacité de la prière, puisque la prière prétend modifier l'action divine. L'objection a pour base l'idée d'une

distinction absolue entre l'action de l'homme et l'action de Dieu; or, cette idée est fausse; vous allez le reconnaître.

Qu'est-ce que peut l'homme lorsqu'il agit sur la nature? Il peut (c'est une remarque du chancelier Bacon)[1], il peut éloigner ou rapprocher deux parties de la matière. Et au delà? Rien. Dans tous ses travaux, depuis l'établissement de la montre la plus minime jusqu'à la construction de la cathédrale la plus grandiose, l'homme ne fait jamais qu'approcher ou éloigner des parties de la matière; tout le reste se fait sans lui, et presque toujours par des moyens qu'il ignore. Vous élevez par exemple de l'eau dans un corps de pompe, et vous dites: mon travail élève l'eau dans un corps de pompe. D'accord, mais sous quelle condition? Sous la condition de la constitution de l'eau et de toutes les forces qui agissent dans ce liquide; sous la condition de l'attraction du globe et du poids de l'atmosphère. Quand vous élevez de l'eau dans un corps de pompe, le ciel et la terre travaillent avec vous; toutes les puissances de la nature consentent à subir sur un point donné, et contrairement au cours naturel des choses, l'action de votre volonté. Et quand vous lèveriez l'eau simplement avec la main, la chose resterait la même, parce qu'à

[1] « Approcher ou écarter les uns des autres les corps naturels, c'est à quoi se réduit la puissance de l'homme; tout le reste, la nature l'opère à l'intérieur, et hors de notre vue. » — *Novum organum*, livre I, aphorisme 4.

partir de la détermination de votre volonté, toutes les forces de la nature ont été en action, dans l'intérieur même de votre corps, pour transmettre la décision de votre volonté à votre main, et de votre main à l'eau qu'elle aura soulevée. La philosophie qui établit une distinction absolue entre l'œuvre de l'homme et l'œuvre de Dieu est donc une philosophie sans profondeur. Elle suppose, ce qui est contraire à toute réalité, que l'homme peut faire quelque chose sans entrer en concours d'action avec les forces de la nature qui manifestent la volonté du Créateur.

Le cours naturel des choses, c'est-à-dire l'œuvre directe de Dieu, est donc incessamment modifié par le travail de l'homme. Dirons-nous que par notre travail les desseins de Dieu sont changés? Non; car Dieu en nous créant libres nous a faits participants de sa puissance et nous veut *ouvriers avec lui*[1]; travailler ce n'est donc pas changer ses desseins, c'est les accomplir. L'homme sent en lui-même une puissance d'action; il agit; il voit le résultat de ses actes; et il laisse dire les philosophes qui affirment que tout est fatalement déterminé.

Voici maintenant la question qui s'offre à notre examen : la prière est-elle un pouvoir? Avons-nous reçu la faculté de puiser la force à sa source même, de la cher-

[1] « Nous sommes ouvriers avec Dieu, » dit l'apôtre St. Paul, 1re Épître aux Corinthiens, III, 9.

cher en Dieu? Nous avons l'instinct de la prière comme celui de l'action, et Dieu qui nous a fait travailleurs, nous a fait également *prieurs.* — Mais tant d'hommes qui ne prient pas! — Et tant d'hommes qui ne travaillent pas; ou, ce qui revient au même, qui ne travaillent que sous la verge de fer de la nécessité! Les paresseux n'empêchent pas que l'homme ne soit organisé pour le travail; et les bouches toujours closes devant Dieu n'empêchent pas que l'homme ne soit organisé pour la prière.

Nous avons l'instinct de la prière. Pouvons-nous constater ses résultats? Sans doute. Voici un homme aux prises avec une tentation majeure. Se sentant près de tomber, il a crié à Dieu, et il a été soutenu. Vous dites peut-être: C'est un homme fort, et lors même qu'il n'aurait pas prié, le résultat aurait été le même. En êtes-vous bien sûr? Une épidémie sévit sur une ville. Les médecins et les fonctionnaires publics font leur devoir, le devoir particulier de leur charge. Mais voici des hommes, voici des femmes qui, sans y être obligés par une fonction particulière, sans chercher la renommée, sans être soutenus par l'intérêt de la science, sans avoir à espérer ni croix d'honneur, ni prix Monthyon, se consacrent avec un dévouement complet au soulagement des misères publiques; et ils ont prié. Vous dites peut-être: Ce sont des natures dévouées, elles n'auraient pas prié que leur action aurait été la même. En êtes-vous bien sûr? Ces hommes affirment

qu'ils ont trouvé de la force dans la prière, et le fait s'est passé en eux-mêmes. Qui êtes-vous pour leur dire : Non.

Travailler, ce n'est pas changer les plans de Dieu ; c'est les accomplir, puisque Dieu nous a créés pour le travail. La prière n'a pas la prétention de changer les plans de Dieu ; elle les accomplit, puisque Dieu nous a créés avec le besoin et l'instinct de la prière.

La prière et le travail soulèvent les mêmes objections ; mais ces objections partent de l'idée qu'il n'y a de liberté ni en l'homme ni en Dieu, que le monde est un mécanisme fatal et fixe. A ce point de vue, qui est celui d'un athéisme patent ou déguisé, il n'y a sans doute rien à demander ; mais il n'y a non plus rien à faire. La doctrine du fatalisme universel est tellement contraire au sentiment immédiat de la réalité et à la conscience du genre humain, qu'on lui demande à bon droit de faire ses preuves. Or, ces preuves, elle ne les a pas faites, et elle ne les fera jamais.

Travail, prière, ces deux pouvoirs s'harmonisent ; ils s'harmonisent dans la demande d'une force pour l'action. On oppose souvent (c'est le thème de plus d'un écrivain moderne) la prière qui était la pratique des temps anciens, et le travail qui est la vertu des temps modernes. Je ne sais pas si les anciens priaient beaucoup plus que nous ; et je suis persuadé que nous ne travaillons pas beaucoup plus qu'eux. Quant à l'opposition de la prière et du travail, elle n'est point fondée en

droit, mais elle est trop souvent suggérée à l'esprit par les abus d'une fausse dévotion. La prière qui prétendrait se substituer au travail serait une dérision et presque un crime. Vous connaissez la fable de la Fontaine : *le Rat qui s'est retiré du monde.* Le rat gros et gras, bien pourvu de tout dans son fromage de Hollande, reçoit une députation de ses compatriotes de Ratopolis bloquée par le peuple chat.

On les avait contraints de partir sans argent,
Attendu l'état indigent
De la république attaquée.
Ils demandaient fort peu, certains que le secours
Serait prêt dans quatre ou cinq jours.
Mes amis, dit le solitaire,
Les choses d'ici-bas ne me regardent plus.
En quoi peut un pauvre reclus
Vous assister? Que peut-il faire
Que de prier le ciel qu'il vous aide en ceci?
J'espère qu'il aura de vous quelque souci.
Ayant parlé de cette sorte,
Le nouveau saint ferma sa porte.

C'est là un saint de la mauvaise espèce. Le malade qui n'a ni or ni argent, ni force, ni parole peut-être, donne sa prière, et malheur à qui dédaignerait un pareil présent! Mais, de la part de celui qui peut agir, dire à son semblable : « Frère, il ne me plaît pas de troubler mon repos pour te rendre service, mais je

prierai Dieu qu'il te vienne en aide, » c'est manifestement se moquer à la fois des hommes et de Dieu. La prière, la vraie prière, doit être la source de l'action pour le bien. A qui dirait : Agissez au lieu de prier! nous devons toujours pouvoir répondre : Je prie pour avoir la force d'agir.

Ces deux pouvoirs harmoniques, le travail et la prière, ont la même condition et la même limite. Leur condition commune est la persévérance. Nous commettons souvent sous ce rapport une erreur qui devient la cause de bien des découragements. On raisonne et l'on agit, comme si toute prière devait obtenir immédiatement la plénitude de ses effets, comme s'il suffisait de s'écrier une fois : Mon Dieu! et que tout dût être accompli. C'est l'erreur d'un enfant qui, dans son impatience puérile, voudrait qu'un travail fût terminé à l'instant où il est entrepris. Si la prière est une fonction naturelle de la vie des esprits, c'est une fonction perpétuelle. Si la prière est la respiration de l'âme, elle doit être incessamment renouvelée. Sans vouloir limiter la puissance de la grâce divine, nous n'avons pas le droit d'espérer, dans le cours ordinaire de la Providence, qu'une seule invocation adressée au maître de la vie libérera la volonté, des chaînes d'habitudes mauvaises qui se sont fortifiées pendant dix, vingt, trente années, peut-être. La persévérance est donc la condition commune du travail et de la prière. Quant à la limite de ces deux pouvoirs, elle se trouve dans les des-

seins insondables pour nous de la suprême puissance. Que de prières qui ne reçoivent pas de réponse apparente et immédiate ! Que d'efforts qui semblent manquer leur but ! La sagesse souveraine se réserve de fixer, en définitive, et la réussite de nos efforts et le résultat de nos prières.

Nous avons donc trouvé la source directe de la force, de cette force que nous devons ensuite maintenir et accroître par un bon régime spirituel. Est-ce là tout ? L'un de vous, Messieurs, m'a écrit ce que bien d'autres ont pensé sans me l'avoir écrit : Ne parlerons-nous pas directement du secours qui se trouve dans la foi chrétienne, dans la foi proprement dite ? N'y a-t-il pas une force dans la croyance au Dieu manifesté en Jésus-Christ ? Cette question est grave ; ne sera-t-elle pas abordée ? La question va être abordée directement, et dans les limites précises tracées par le programme de notre étude et par la composition de cette assemblée.

III. LA QUESTION DE LA FOI

Nos réunions ont été annoncées comme ayant pour objet une étude *philosophique* du problème du mal. C'était dire que nous devions nous rendre ici sans aucune convention préalable autre que celle d'apporter des âmes sérieuses et des esprits de bonne foi à l'étude d'une question importante. Il n'existe entre nous le

lien d'aucune foi communément consentie qui nous place sous une autorité commune. Avec toutes les diversités, toutes les nuances, toutes les transitions qu'offre la réalité, et qui échappent à nos divisions abstraites, nous formons deux classes distinctes. Les uns font profession d'être chrétiens, c'est-à-dire d'accepter le témoignage surnaturel de Jésus-Christ, et, s'ils sont conséquents, d'aller là où l'autorité de Jésus-Christ les conduira. Les autres sont simplement ici en leur qualité d'hommes, avec leur raison, leur cœur et leur conscience. J'ai pu jusqu'à présent m'adresser indistinctement à tous, parce que j'ai marché sur le terrain commun de l'humanité. Maintenant, je suis dans la nécessité de distinguer.

Nous donc qui sommes chrétiens, ou, pour mieux dire dans bien des cas, qui désirons l'être, quelle est notre affirmation quant au sujet de notre étude ? Nous affirmons que c'est dans la foi au Crucifié de Golgotha, et dans la participation aux grâces qui découlent de cette source de miséricorde, que l'âme peut trouver, avec la prière efficace, la force nécessaire pour opérer ce changement, cette conversion qui doit la tirer des voies de l'égoïsme et la faire entrer dans les voies de la charité. Vous qui croyez, quel que soit le degré de votre foi, votre croyance est votre trésor. Mais ce trésor n'est pas comme celui de l'avare ; qui le possède doit le répandre, parce qu'il s'augmente dans la proportion où il se partage. Vous avez donc à rendre té-

moignage de votre foi. Vous devez fixer l'attention des hommes sur la source de force qui est en vous, par le moyen de vos œuvres et de vos sentiments ; en étant bons, et en étant joyeux, car toute foi vraie est source de bonté et principe de joie. Vous devez ensuite joindre le discours à l'exemple et propager vos convictions par la parole. Mais prenez garde de ne pas heurter des sentiments légitimes. N'augmentez pas par votre faute les difficultés que la vérité éprouve à pénétrer dans les âmes. Lorsque vous vous adressez à ceux qui font profession de la même foi que vous, rappelez-leur hardiment la règle de l'autorité à laquelle vous vous soumettez comme eux. Mais quand vous avez à rendre compte de votre espérance à ceux qui sont simplement vos semblables, sans être des croyants, n'oubliez jamais que ce sont vos semblables, c'est-à-dire qu'ils ont comme vous une volonté qui se doit à Dieu, mais qui devant les hommes reste maîtresse d'elle-même. Respectez en tout la liberté d'autrui; et, pour dire la chose en deux mots, si vous voulez servir utilement la cause de la foi chrétienne, proposez-la, ne l'imposez pas.

Pour vous, Messieurs, qui ne faisant pas profession d'être chrétiens, êtes venus ici avec l'intention de faire une étude de philosophie, le témoignage des croyants est un fait qui se produit devant vous, et dont vous êtes appelés à vous rendre compte. Vous ne sauriez le négliger sans méconnaître les conditions de l'étude qui nous rassemble. La philosophie, en effet, est une re-

cherche entièrement libre, c'est-à-dire dans laquelle n'intervient aucune présupposition dogmatique ; et la philosophie est une recherche dont l'objet est universel ; elle se distingue des sciences particulières précisément par l'universalité de son objet. Liberté, universalité : ce sont là deux caractères de la philosophie. Dans votre recherche de l'explication du monde, vous rencontrez le témoignage des chrétiens qui occupe une grande place dans l'histoire. Que faut-il penser du fait sur lequel se fonde leur foi ? Cette question vous est-elle interdite ? Votre recherche n'est pas libre. Cette question vous est-elle étrangère ? votre recherche n'est pas universelle. Dans un des cas comme dans l'autre, vous sortez des conditions de la philosophie. Il faut donc, dans une étude vraiment sérieuse et libre, se poser directement la question de la foi, c'est-à-dire la question de la nature du témoignage de Jésus-Christ. Ne pas l'aborder, parce qu'on la tiendrait pour résolue dans le sens de la négation, ce serait agir sous l'influence d'un préjugé ; et ce préjugé constituerait une présupposition dogmatique qui pour être contraire à celle des croyants n'en altérerait pas moins le caractère de la science.

La question étant posée, elle peut recevoir deux solutions. Le témoignage de Jésus-Christ est-il un témoignage divin qui fonde une autorité légitime ? Si, après examen, vous dites non, vous chercherez une base autre que celle de la foi pour organiser votre pensée et votre vie. Si, après examen, vous dites oui, vous entre-

rez dans l'enceinte de la foi. Si vous avez dit non, ou votre recherche continuera sans aboutir à un résultat, ou vous arriverez à être positiviste, hégélien, déiste, panthéiste, ou encore à formuler une doctrine qui vous sera personnelle. Vous aurez une philosophie; cette philosophie pourra même être chrétienne dans une certaine mesure, en ce sens que vous accepterez une partie de l'enseignement chrétien; mais les doctrines que vous aurez acceptées ainsi, resteront pour vous de simples doctrines, ne reposant pas sur une base de foi. C'est ainsi que la plupart des philosophes français contemporains dits spiritualistes ont dans leur pensée des éléments dont la source historique est visiblement la prédication chrétienne. C'est ainsi que je vous ai proposé une solution philosophique du problème du mal, extraite du dogme, mais que nous en avons séparée, et qu'on peut accepter, si on estime qu'elle rend raison des faits, sans accepter dans son ensemble la foi des chrétiens. Quoi qu'il en soit, si vous avez dit non à la question de la foi, vous resterez dans la philosophie commune, dans la philosophie proprement dite.

Si vous avez dit oui, si vous avez reçu le témoignage de Jésus-Christ comme un témoignage divin, la foi qui aura été le résultat de votre recherche deviendra le point de départ d'un travail nouveau de la pensée, car, comme l'a dit St. Anselme, la foi cherche l'intelligence. Vous aurez alors, en partant des données chrétiennes, à organiser votre pensée et votre vie. Si vous êtes doc-

teur dans l'école, vous établirez une science théologique. Si vous n'êtes pas docteur, mais simplement homme du monde désirant vous bien rendre compte des conséquences de votre foi, vous établirez ce que vous pourrez appeler la philosophie du chrétien, parce que ces mots *du chrétien* lèveront tout malentendu, et feront clairement entendre que vous n'êtes plus sur le terrain de la philosophie commune et simplement humaine, mais dans l'enceinte de la foi. Là où le témoignage divin est accepté, la recherche des bases de la vérité s'arrête, comme un navire jette l'ancre en entrant dans le port, et le travail de la pensée prend un autre caractère. La philosophie proprement dite cesse dans l'enceinte de la foi, et continue si la foi a été l'objet d'une négation raisonnée; mais là où existerait, avant l'examen, une négation qui ne serait qu'un préjugé, la vraie philosophie, qui est la science impartiale et pleinement indépendante, ne saurait ni cesser ni continuer, parce qu'elle n'aurait jamais commencé.

Ne vous paraît-il pas qu'un esprit véritablement libre ne saurait passer à côté d'un fait aussi considérable que l'action de la foi chrétienne dans le monde, sans l'examiner avec la plus sérieuse attention? Beaucoup d'hommes cependant, je dis d'hommes de science, n'ont jamais fait cet examen, n'ont jamais eu l'idée de se poser sérieusement la question de la foi. Comment cela peut-il être? Le fait s'explique en partie par des causes historiques dans le détail desquelles nous ne

saurions entrer ici. Je veux pourtant en indiquer une : l'abus de l'autorité, et l'ingérence des pouvoirs civils dans le domaine des croyances. A l'époque où la faute d'hérésie, déterminée par l'autorité ecclésiastique, pouvait entraîner des conséquences temporelles graves, les hommes qui voulaient établir l'indépendance de leur pensée, et qui n'avaient pas le goût du martyre, n'ont rien imaginé de mieux que de déclarer que, livrés aux recherches de la philosophie, ils se tenaient complétement en dehors du domaine religieux, et ne portaient leur examen, à aucun degré, sur les vérités de la foi. C'est alors qu'est née la théorie bizarre qu'il peut y avoir deux vérités : l'une à laquelle on adhère comme philosophe, et l'autre que l'on accepte comme croyant. C'est alors que l'Italien Pomponazzi[1] rédigeait un livre contre l'immortalité de l'âme, mais affirmait que, du reste, en sa qualité de catholique, il acceptait pleinement la doctrine de la vie future, au point de vue de la foi. A l'abus de l'autorité a répondu le refus de l'examen. Une des causes qui entravent, maintenant encore, la propagation de la foi chrétienne est le fait que nombre d'hommes ne veulent pas examiner les questions religieuses par l'effet d'une crainte vague, héritage de la servitude du passé. Mais les temps de la liberté sont venus. Il est contraire à toute raison de penser qu'il puisse y avoir deux vérités. Il

[1] En français, Pomponace ou Pomponat.

n'y a de vraie liberté et de force d'esprit que chez l'homme dont le regard traverse le nuage des préjugés, et contemple dans sa grandeur et sa simplicité le problème que soulève l'existence de la religion chrétienne. Qu'ai-je donc à faire ici ? Vous montrer comment la question de la foi qui se pose de tant de manières résulte directement et nécessairement de l'étude qui nous rassemble.

Le bien a une histoire. Il a eu ses luttes, ses revers et ses triomphes. Or, dans l'histoire du bien, il est un nom qui occupe un rang tout à fait à part ; personne au fond ne le conteste : le nom de Jésus de Nazareth. La lumière morale s'était développée dans le monde ancien par la réflexion des sages appliquée à discerner la voix de la conscience et à reconnaître les lois de la société spirituelle. Mais, tandis que la lumière morale grandissait, les mœurs allaient s'abaissant ; et la civilisation romaine offrait un mélange hideux de débauche et de cruauté. Il existait comme un divorce profond entre la conscience et la vie de l'humanité ; et plus les sages voyaient clairement l'image du bien, plus ils sentaient leur impuissance à le réaliser dans le monde. C'est alors que la parole du Galiléen se fit entendre, et devint le point de départ de la restauration d'une société qui descendait dans les abîmes de la corruption. Je puis vous renvoyer sur ce sujet à un ouvrage qui ne vous sera pas suspect, au moins dans le sens où je puis

l'être à quelques-uns d'entre vous. C'est l'œuvre d'un écrivain français, M. Denis, qui a écrit une *Histoire des idées morales dans l'antiquité*[1]. M. Denis paraît avoir l'intention positive de nier la réalité d'une manifestation surnaturelle en Jésus-Christ. Il rassemble une foule de textes destinés à établir que la lumière morale a grandi sous l'action des recherches de la philosophie antique. Il le prouve; mais il doit constater aussi que la corruption des mœurs grandissait à mesure que les sages voyaient d'une vue plus distincte et plus claire les véritables lois de la nature; et il reconnaît que la puissance, la force, qui a commencé à réaliser la loi morale, n'est pas sortie directement du travail des philosophes, mais de la prédication chrétienne. C'est la parole chrétienne qui a donné l'éveil au progrès qui caractérise et constitue la civilisation moderne; ceux même qui n'admettent pas la divinité de l'Évangile sont souvent conduits à proclamer ce fait sur le terrain de l'histoire. Pour accepter cette affirmation, il faut admettre que le monde est en progrès. Permettez-moi de vous faire à ce sujet une confession personnelle. Je sais que la bonne règle est de parler de soi le moins qu'on peut; mais vous savez aussi que lorsque les hommes mettent leurs pensées en commun, rien peut-être n'a autant de valeur que le récit d'une expérience qu'on a faite soi-même. Voici donc ce qui m'est arrivé à l'égard de l'idée du progrès.

[1] Deux volumes in-8, librairie Auguste Durand, 1856.

Chacun de nous, soit en raison des circonstances qui ont entouré sa venue dans le monde, soit aussi, je le crois, par l'effet de son tempérament, est porté à regarder plutôt avec amour du côté du passé, ou du côté de l'avenir. J'ai toujours eu un goût prédominant pour le passé; soit par l'effet des circonstances générales que je viens d'indiquer; soit peut-être parce que n'étant pas insensible à la poésie, je trouve que ces chemins du temps jadis si bien célébrés par notre Töpffer[1], ces chemins circulant entre de grandes haies, se détournant au coin des champs et serpentant selon le cours des ruisseaux, sont plus aimables que les rails les mieux entretenus et le plus bel alignement de poteaux télégraphiques; peut-être enfin, parce que dans les spectacles que l'Europe politique a présentés, depuis le temps de ma jeunesse, j'ai toujours éprouvé un sentiment qui n'est pas celui de l'estime pour ces hommes qui acclament toute nouveauté, en ayant soin de se ménager dans l'ordre nouveau une place aussi bonne que possible, pour ces hommes qui tournent le dos à tous les soleils qui se couchent, qui adorent tous les astres levants, et qu'on voit applaudir après le succès à ce qu'ils avaient blâmé dans l'incertitude de la victoire. Par l'effet de toutes ces causes, j'étais disposé à médire des nouveautés et à croire peu au progrès. Or,

[1] Du Progrès dans ses rapports avec le petit bourgeois et les maîtres d'école — dans le volume des *Mélanges* de Rodolphe Töpffer.

en l'année 1854, je fus appelé à faire à Genève un enseignement public relatif à l'influence du christianisme sur les destinées de la société. Il me fallut embrasser d'un regard tout le développement de l'histoire depuis dix-huit siècles. Je reconnus que toute nouveauté n'est pas un progrès; que, dans la marche de la société, il y a des chutes, des retours en arrière, des affaissements de la conscience, des débilitations de l'opinion publique; mais que pourtant, si l'on regarde les grands mouvements et les grandes lignes, on voit croître et progressivement croître, dans les lois et dans les mœurs, la dignité, la justice et la bienveillance. Je reconnus que si toutes les eaux des fleuves descendent dans les abîmes de l'Océan, la vague humaine, bien qu'elle se recourbe souvent, monte pourtant après tout dans la direction du ciel. Dès lors, sans vouloir acclamer toute innovation, sans renoncer au droit imprescriptible de flétrir les nouveautés mauvaises et de protester contre les triomphes injustes, j'ai cru, sérieusement cru au progrès, et cette impression ne s'est jamais effacée. J'avais été vaincu par la vérité.

Mais d'où vient le progrès? Je vous l'ai dit. Le sol humain a été préparé par le travail de la conscience et les réflexions des sages; mais la sagesse antique a trouvé la lumière sans rencontrer la puissance. Elle n'a pas réussi à fournir au genre humain un principe durable de vie. Le germe de la force véritable a été déposé dans le sol par la parole chrétienne. Dès lors,

l'arbre du bien a grandi. Il peut se couvrir de mousse, de gui, de branches mortes; mais la sève d'une éternelle jeunesse circule dans ses branches. L'arbre paraît bien jeune encore à quiconque a entrevu les proportions désignées par sa nature; et ceux qui méprisent son ombrage sont pareils à des hommes qui dédaigneraient le chêne séculaire qui a ombragé leurs pères et qui peut étendre ses rameaux sur les générations à venir, pour planter dans des sables arides des glands déjà desséchés.

Nous avons en nous deux instincts: l'amour du passé et l'amour de l'avenir; et ces deux instincts sont également vrais. Sans nous faire aucune illusion, sans attendre des sociétés de la terre ce que la terre ne pourra jamais réaliser; sans nous dissimuler les secousses, les tempêtes, les catastrophes qui peuvent nous atteindre et qui sont peut-être voisines, il faut reconnaître que les sociétés humaines tendent à offrir un reflet de moins en moins imparfait du royaume du bien. Mais l'avenir procède du passé; le progrès est le développement des germes purs déposés dans la tradition. Notre amour de ce qui fut et notre désir de la nouveauté se concilient dans l'attachement à une tradition maintenue, épurée, et d'autant plus sûrement maintenue qu'elle est plus sérieusement épurée. La division des hommes en deux camps, dont l'un veut conserver tout ce qui est et dont l'autre veut tout détruire, cette division qui se manifeste depuis les querelles d'un village

jusqu'à la politique des empires, et depuis la conversation de deux individus jusqu'aux plus grands combats du monde des idées, n'a pas de raison d'être légitime. La lutte de deux partis exclusifs est naturelle peut-être à nos cœurs mauvais, parce que c'est la lutte des intérêts et des passions. Mais n'avez-vous pas vu l'aurore de temps meilleurs, chaque fois que vous vous êtes dégagés des intérêts et des passions ? Novateurs, voulez-vous donc détruire le bien du passé et renoncer à l'héritage des siècles ? Conservateurs, voulez-vous donc arrêter l'œuvre du présent et empêcher le bien de croître pour l'avenir? Non, Messieurs ; entre les drapeaux de ces factions en lutte, il en existe un troisième, celui des hommes qui, dans le travail du présent veulent préparer l'avenir, par le développement de tout le bien du passé et la destruction croissante du mal. C'est le parti de la paix, de la justice et de la vérité. C'est là qu'est l'avenir; saluons-le avec une ferme espérance. Maintenant retournez-vous, et dites si ce n'est pas là le passé; dites si ce qui fait la solidité et la gloire de notre civilisation, n'est pas le développement de la pensée chrétienne ; dites si le rapprochement de tous les individus et de toutes les nations dans la justice et la bienveillance n'est pas l'œuvre de Celui qui a voulu faire éclater sa gloire dans les lieux très hauts, en annonçant sur la terre la paix aux hommes de bonne volonté ?

Jésus de Nazareth se présente dans l'histoire comme la source du plus grand déploiement de la force sociale

pour le bien ; c'est là un fait assurément étrange et qui pose sérieusement une question. Il est surprenant que le germe du progrès universel ait été déposé dans le sol humain, non par les écoles de la Grèce ou par la sagesse pratique de Rome, mais par un habitant de Nazareth en Galilée. Mais ne considérez pas seulement l'action sociale du fils de Marie, voyez son influence sur les individus. Alfred de Musset, victime de passions sensuelles dont il n'a jamais cessé de reconnaître, alors même qu'il leur obéissait, le funeste caractère, s'est arrêté un jour devant la grande figure de St. Augustin; et, voyant ce fils ardent de l'Afrique triompher pleinement des passions qui le perdaient lui-même, il a écrit cette ligne qui n'est pas un des moindres hommages qu'ait reçus la mémoire de l'évêque d'Hippone: « l'homme le plus homme qui ait jamais été, St. Augustin [1]. » D'où venait à St. Augustin la force qui a triomphé de ses passions? Il l'a dit assez haut pour que nul ne l'ignore. Nous avons parlé de Pascal, Pascal était maladif à ce point que, depuis l'âge de dix-neuf ans, il ne passa jamais une seule journée sans souffrir dans son corps. Dans ce corps débile était logée une âme si hardie et si fière, si prompte à descendre dans les dernières profondeurs de la pensée, qu'elle a pu connaître tous les tourments de l'intelligence. Et c'est Pascal qui

[1] *La Confession d'un enfant du siècle*, deuxième partie, chapitre IV.

a dit, en parlant de l'état de sa propre âme: « Joie, joie, joie et pleurs de joie [1] ! » D'où lui venait la force qui l'a rendu triomphant de la douleur? Il l'a écrit dans des caractères qui ne s'effaceront pas. Mais pourquoi nous arrêter à des noms illustres? La foi chrétienne agit trop peu pour le bien; c'est la faute et la honte de ceux qui en font profession; mais elle agit. Informez-vous de ce qui se passe dans le monde, au près et au loin. Que de tentations vaincues! que de vies changées! que de dévouements! que de larmes adoucies! que de rayons de lumière jusque dans les angoisses et les ténèbres de la mort! que de force enfin, force contre la douleur, force contre la tristesse, force contre l'inquiétude, force contre la tentation, que de force pour le bien, a produit et produit encore tous les jours ce seul nom, ce mot de deux syllabes : Jésus.

Supprimez ce nom! Si vous pouviez l'effacer de la mémoire des hommes, quel deuil passerait sur la terre, quel nuage épais voilerait notre soleil! nuage plus sombre que celui qui plana sur l'agonie du monde antique, parce que les ténèbres qui succèdent à la lumière sont plus ténébreuses que les ténèbres qui la précèdent. Toute conviction sérieuse a son droit, et mérite le respect. Si un homme, après avoir pesé et repesé ses pensées, est bien convaincu que la foi chrétienne en elle-même, et indépendamment de l'abus qu'on peut

[1] Édition Faugère, tome I, page 240.

faire de son nom, est nuisible, il a le droit, et il n'a pas seulement le droit, il a le devoir de détruire ce qui est à ses yeux une superstition funeste. Mais (je le dis, non pas au nom de mes croyances personnelles, mais au nom des intérêts les plus évidents de l'humanité, au nom des faiblesses soutenues, au nom des douleurs consolées), combien ici la précipitation paraît coupable! combien la légèreté paraît criminelle! qu'il faut être affermi dans ses pensées et sûr de ses négations pour pouvoir, en bonne conscience, consacrer sa parole et sa plume à détruire ce qu'il y a de foi sur la terre!

Mais ne verrons-nous qu'une seule face de la question, et, à l'étude du bien qui procède de la foi chrétienne, ne joindrons-nous pas l'examen des maux qu'on l'accuse d'avoir produits? Gardons-nous de laisser dans l'ombre ce côté de notre sujet. De quoi se plaint-on? Sous prétexte de religion, on recherche la richesse, le pouvoir, les intérêts matériels. Au nom de la religion, on a exercé la contrainte, l'oppression, pratiqué le despotisme, de telle sorte que tous les amis de la liberté ont été jetés comme de force dans le camp hostile à la foi. En deux mots, on se plaint de ce que la religion est souvent un manteau qui couvre les poursuites mauvaises de la sensualité et de l'orgueil? Est-ce un fait? C'est un fait, un fait incontestable. D'où vient-il? L'imputerons-nous à la foi chrétienne? Croyez-vous que les

brahmanes de l'Inde et les prêtres de la Mongolie ne cherchent jamais, sous prétexte de religion, la satisfaction d'intérêts peu spirituels ? Serait-ce, sinon la foi chrétienne, du moins la religion en général, qui produit ces tristes résultats ? Croyez-vous que tous les patriotismes sont parfaitement purs, et que jamais des intérêts privés ne se cachent sous le manteau de l'intérêt public ? Seriez-vous assez jeunes, et assez peu au courant des affaires de ce monde, pour ignorer que si la foi a ses hypocrites, la politique et la philanthropie ont aussi leurs tartufes ? Quant aux persécutions, imputerez-vous à la foi chrétienne les ordres des empereurs romains qui ont voulu étouffer dans le sang l'église naissante ? On a versé dans l'Inde le sang des disciples du Bouddha : est-ce la faute de la foi chrétienne ? Et ici encore faudra-t-il nous en prendre, sinon à la foi chrétienne, du moins à la religion en général ? Les intérêts des monarques et les passions des peuples se sont créés et se créent encore de nombreux martyrs ; les proscriptions de Sylla n'avaient pas une origine religieuse, et quand la terreur française a fait couler des fleuves de sang et des torrents de larmes, ce n'était pas pour le compte de la religion. Ne voyez-vous pas que vous êtes en présence de passions qui montent du mauvais cœur de l'homme et qui s'attachent à tout ? Vous prenez pour la cause du mal ce qui n'est que l'occasion dans laquelle le mal se produit. Les passions se sont déchaînées surtout à l'occasion des intérêts reli-

gieux, par le fait de l'importance générale attachée à la religion. Quand ce sont les intérêts sociaux qui prédominent, les passions s'attachent aux intérêts sociaux; l'hypocrisie et la persécution se produisent dans le domaine de la politique; nous l'avons bien vu, et nous le verrons encore. Mais allons directement à notre question.

Jésus de Nazareth est-il responsable du mal qu'on a fait en son nom? Est-ce lui qui, par son exemple, a enseigné à rechercher la richesse et le pouvoir de la terre en prenant le ciel pour prétexte? Vous savez que le fanatisme s'est montré, sous ses yeux mêmes, dans la personne de ses disciples? Qu'a-t-il dit à ceux qui voulaient appeler le feu du ciel sur une bourgade inhospitalière? « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés. » Et à celui qui voulait tirer le glaive pour le défendre? « Rentre ton épée dans le fourreau. » Et dans une autre occasion? « Mon règne n'est pas de ce monde[1]. » Jésus a eu des imitateurs, et il en a encore. Pendant trois siècles, les chrétiens n'ont jamais versé d'autre sang que le leur, et les portes des prisons se sont ouvertes pour se refermer sur eux Depuis dix-huit siècles il y a eu, et il y a encore, des hommes qui ont pratiqué sincèrement le détachement des biens de la terre, et renoncé aux poursuites de l'égoïsme. Or, je vous le demande, je vous le

[1] Évangile de St. Luc, IX, 55. — Évangile de St. Matthieu, XXVI, 52. — Évangile de St. Jean, XVIII, 36.



demande à vous qui vous plaignez des maux que produit la religion : Sont-ce ces hommes-là qui sont les chrétiens véritables, ou sont-ce les autres ? Jésus a prévu et condamné d'avance tous les abus que l'on a faits de sa parole. Il n'est pas une seule protestation d'un cœur noble et d'une conscience généreuse contre les emplois indignes qu'on peut faire de la religion qui ne rencontre la parole de Jésus-Christ et qui n'y trouve un appui. La terre a vu des cultes souillés ; il y a eu des débauches pieuses et de saintes cruautés ; le vice armé d'une autorité sacrée est descendu du séjour immortel, et la conscience de Socrate valait mieux que l'Olympe. Mais, dans le monde chrétien, ce qui est l'occasion des abus sera toujours le principe de la protestation contre ces abus. Dans le monde chrétien, lorsque les faits affligeants de l'hypocrisie ou du fanatisme se produisent, comme ils se produisent partout, on peut toujours en appeler du temple au Dieu qu'on y adore, et du prêtre à Celui dont il se dit le ministre. La parole chrétienne coule comme une source qui fertilise le sol de l'humanité. En coulant dans cette humanité mauvaise, la source se charge de limon et d'immondices ; mais regardez son origine : elle coule toujours cristalline et pure. Ne lui imputez donc pas le limon et les immondices qu'elle reçoit, qu'elle entraîne, et qu'elle purifie. Jésus, je le répète, est le plus grand nom, un nom dont aucun autre n'approche, dans la lutte contre le mal. La question se pose donc pour tout esprit

attentif et impartial : Quel était cet homme dont la position est si exceptionnelle dans l'histoire du développement du bien?

Je pose cette question, je ne l'aborde pas; elle sortirait de notre programme; et elle vaut la peine d'être traitée à part. Il est d'ailleurs temps de conclure.

Avant l'ouverture de nos réunions, à l'occasion du titre sous lequel elles ont été annoncées, j'ai reçu de l'étranger une lettre écrite par une plume que guide une âme d'artiste. On me demandait si ce n'est pas la contemplation du beau et du bien qui est salutaire, et s'il n'est pas dangereux de trop regarder le mal. Je réponds : Il n'est pas bon de regarder le mal, et il faut se hâter d'en détourner les yeux, si on se sent faible en sa présence, et qu'on ait la crainte fondée de céder à ses sollicitations, au lieu de le combattre. Mais le mal est lié si intimement à notre vie qu'il se montre sans qu'il soit besoin de le regarder ; et comme l'a dit Pascal [1] : « Il est bon de s'accoutumer à profiter du mal, « puisqu'il est si ordinaire, au lieu que le bien est si « rare. » J'espère, Messieurs, que nous ne nous séparons pas sans avoir appris quelque peu à profiter de la vue du mal. Résumons les traits principaux de l'étude que nous terminons aujourd'hui.

[1] Septième lettre à Mlle de Roannez. Édition Faugère, t I, page 51.



Le bien doit être ; il est la volonté de Dieu. La réalisation du bien a été remise à la créature libre, là où la liberté ferait défaut il n'y aurait ni bien ni mal. De l'existence de la créature libre résulte la possibilité de la révolte et ses conséquences. La révolte s'est produite; l'espèce humaine s'est écartée de sa loi par un acte volontaire, et nous subissons les conséquences de la chute commune. Mais le bien est la cause du Tout-Puissant; et le temps ne manquera pas au Tout-Puissant pour accomplir ses desseins. La source de nos découragements est souvent dans notre impatience; nous voulons mesurer à notre courte mesure les voies de Celui qui est patient parce qu'il est éternel.

Le mal ne doit pas être; Dieu ne le veut pas. Le nommer, c'est proclamer à la fois l'obligation de le combattre et la sainte espérance d'en triompher. Pour celui qui, ne voulant pas révoquer en doute l'autorité de la raison et la valeur de la conscience, garde une foi inébranlable en la bonté du principe de l'univers, le bien rayonne dans l'étude même du mal, et toutes les plaintes du découragement se transforment enfin en un chant d'espérance.



